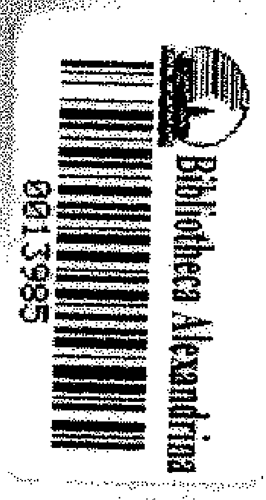
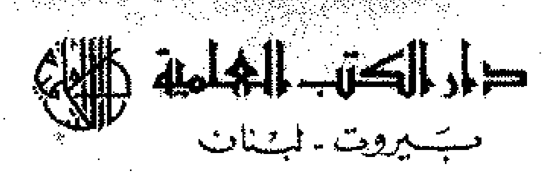
مَعَارِجُ القُدْسِ
فِي
مَدَارِجِ مَعْرِفَةِ النَّفْسِ

للإمام حجة الإسلام
أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي





بيروت - لبنان

مَعَارِجُ القُدْسِ
فِي
مَدَارِجِ مَعْرِفَةِ النَّفْسِ

للإمام حجة الإسلام
أبي حامد محمد بن محمد الغزالي

دار الكتب العلمية
بيروت ـ لبنان

الطبعة الأولى
١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٨١٥٥٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

أ ـ ترجمة الإمام الغزالي:

هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي[1]، حجة الإسلام، الفيلسوف المتصوف، أحد أعظم أعلام الفكر الإسلامي، ومن كبار أئمة أهل البحث والنظر في علوم الدنيا والدين.

ولد في الطابران (قصبة طوس بخراسان) سنة ٤٠٥ هـ (١٠٥٨ م) وكان والده رجلاً فقيراً صالحاً، يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس، ويحب مجالسة الفقهاء والمتصوفة. وكان حينما يجلس إليهم يتأثر بأقوالهم ويتضرع إلى الله أن يرزقه ولداً صالحاً مثلهم ويجعله فقيهاً واعظاً. وقبل أن يتوفى الغزالي الوالد أوصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له متصوف، وزوده بما لديه من مال لينفقه عليهما قائلاً: «إن لي لتأسفاً عظيماً على عدم تعلم الخط، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولديّ هذين».

وأشرف عليهما الوصي المتصوف، وعلمهما الخط، وأدبهما إلى أن نفد المال، وكان الوصي فقيراً أيضاً، فنصح الأخوين بأن يدخلا مدرسة يأكلان فيها ويأويان، ثم يتعلمان في أثناء ذلك، ففعلا. فكان هذا الصوفي الصالح السبب في سعادتهما وعلو درجتهما. وكثيراً ما كان أبو حامد يحكي هذا ويقول: «طلبنا

(١) بتشديد الزاي نسبة إلى الغزّال على عادة أهل خوارزم وجرجان، فإنهم ينسبون إلى القصّار قصاري وإلى العطّار عطاري. أو بتخفيفها نسبة الى غزالة من قرى طوس. قال ابن الأثير في اللباب: والتخفيف خلاف المشهور.

العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله ».

ثابر أبو حامد على دراسة الفقه وهو ما يزال في ريعان الصبا، فقد أخذ طرفاً منه في طوس (سنة ٤٦٥ هـ - ١٠٧٣ م) على الإمام أحمد بن محمد الراذكاني (نسبة إلى راذكان من قرى طوس) ثم انتقل إلى جرجان وهو دون العشرين، ودرس على الإمام أبي القاسم إسماعيل بن مسعدة الإسماعيلي. ثم عاد إلى طوس فمكث بها ثلاث سنين ارتحل بعدها إلى نيسابور (سنة ٤٧٣ هـ) ولازم إمام الحرمين عبد الملك الجويني أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ودرس عليه الفقه والأصول والجدل والمنطق والكلام والفلسفة حتى « أحكم كل ذلك، وفهم كلام أرباب هذه العلوم، وتصدى للرد على مبطليهم وإبطال دعاويهم »[1].

ويرى المؤرخون أن هذه الفترة من حياة الغزالي كانت أخصب فترات حياته، ففيها ابتدأ بالتأليف والكتابة، وفيها بدأت الشكوك تتطرق إلى علمه. ومما لا شك فيه أن تتلمذ الغزالي على إمام الحرمين كان له تأثير كبير على تطوره الروحي، فقد كان الجويني من كبار أئمة أهل العلم في عصره، نظاراً، أصوليًّا، متكلماً، جريئاً في نقده « سلك طريق البحث والنظر والتحقيق بحيث أربى على كثير من المتقدمين، وأنسى تصرفات الأولين » « ومن قاس طريقته بطريقة المتقدمين في الفروع وأنصف، أقرّ بعلو منصبه، ووفور تعبه ونصبه في الدين »[2].

ولما انتهت الحياة بإمام الحرمين (عام ٤٧٨ هـ - ١٠٨٥ م) خرج الغزالي إلى المعسكر، بلاط الوزير نظام الملك (وزير السلطان ملكشاه السلجوقي) في ظاهر نيسابور. وكان مجلسه مجلس أهل العلم ومحط رحالهم، فناظر الغزالي الأئمة العلماء في مجلسه، وظهر كلامه عليهم، فأعجب نظام الملك بالغزالي وبمقدرته في

(١) شرح إحياء علوم الدين للزبيدي.

(٢) طبقات الشافعية ج ٥ ص ١٦٩ و١٧٨.

المناظرة، وكان ذلك سبباً في إقباله عليه وتعيينه أستاذاً في المدرسة النظامية في بغداد سنة ٤٨٤ هـ ـ ١٠٩١ م، وكان حينئذ في الرابعة والثلاثين من عمره.

وسرعان ما اشتهر الغزالي في بغداد ،فقد« غلبت حشمته الأمراء والملوك والوزراء » على ما في الطبقات الكبرى للسبكي، و« صار بعد إمامة خراسان إمام العراق » على حد تعبير عبد الغفار بن إسماعيل الفارسي.

ولكن الغزالي، رغم هذه الشهرة، لم يمتع بمقامه في بغداد مدة طويلة؛ لقد كان في تعطش إلى درك حقائق الأمور من أول أمره وريعان عمره، وكان البحث وراء الحقيقة غريزة وفطرة وضعتا في جبلته. وفي هذه الحقبة من حياته في نظامية بغداد، بدأت تظهر ثمار دراسته على شيخه إمام الحرمين، فانصرف إلى المطالعة والبحث والاستقصاء، بعقلية جريئة ناقدة، لإعتاق فكره من رابطة التقليد التي كانت لا تزال مستحكمة فيه، حتى بلغ درجة الشك فيما يرى ويسمع ويقرأ، وفيما يقول ويعتقد.

وقد بلغت شكوك الغزالي درجة جعلته يفكر بالتخلي عن التدريس، وبمغادرة بغداد؛ وكان إذ ذاك منغمساً في المال والجاه والشهرة، وبدأ الصراع في نفسه بين « شهوات الدنيا » من جانب، وبين « دواعي الآخرة » من جانب آخر، ولم يستقر رأيه على رفض شهوات الدنيا إلا بعد تردد ومجاهدات نفسية عنيفة. ويصف الغزالي نفسه في المنقذ من الضلال فيقول: « فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة. في هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطييباً لقلوب المختلفة، وكان لا ينطق لساني بكلمة ولا أستطيعها البتة. ثم أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب بطل معه قوة الهضم ومرم الطعام والشراب، فكان لا تنساغ لي شربة، ولا تنهضم لي لقمة. وتعدى ذلك

إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم في العلاج». ثم يقول: «ثم لما أحسست بعجزي، وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب».

ونصح بعض الأطباء الغزالي بالسياحة، فخرج من بغداد في ذي القعدة من سنة ٤٨٨ هـ قاصداً الحج إلى بيت الله الحرام، ووصل دمشق في مطلع سنة ٤٨٩ هـ. وخلال عشرة أعوام أخذ يتنقل من دمشق إلى القدس إلى الخليل إلى القاهرة، ومن القاهرة إلى الإسكندرية. وكان يمضي أوقاته في الخلوة والرياضة والمجاهدة، اشتغالاً بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى. وكان يزور المساجد، ويأوي إلى القفار، وينزوي في المغارات، ويتعرض لأنواع المشاق والمحن. ثم سار إلى الحجاز لأداء فريضة الحج وزيارة الرسول ﷺ.

ورجع الغزالي إلى بغداد، ولكنه استمر في اعتزاله التدريس. وفي ذي الحجة من سنة ٤٩٩ هـ أقنعه الوزير فخر الملك بالتدريس في نظامية نيسابور، ولكنه لم يلبث طويلاً، فبعد سنة أو نحو من ذلك، قتل الوزير فخر الملك، فغادر الغزالي نيسابور إلى طوس، ملازماً بيته، مشتغلاً بالتفكير والوعظ والتدريس، واستمر إلى أن مات سنة ٥٠٥ هـ ـ ١١١١ م عن سن بلغت به الخامسة والخمسين. قال أخوه أحمد: «لما كان يوم الاثنين وقت الصبح، توضأ أخي أبو حامد، وصلى، وقال: عليّ بالكفن، فأخذه وقبله ووضعه على عينيه وقال: سمعاً وطاعة للدخول على الملك. ثم مد رجليه، واستقبل القبلة ومات».

ب ـ مؤلفاته:

عدّ الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد ٢٢٨ كتاباً من كتب الغزالي، عدا الكتب المشكوك في صحة نسبتها إليه. كما عدّ الزبيدي منها ما يقرب من

ثمانين كتاباً ورسالة، والسبكي ما يقرب من ستين كتاباً. ونحن نورد هنا أسماء كتبه المطبوعة والمخطوطة، أما المفقودة فلن نوردها:

المطبوعة

في التصوف: الأدب في الدين. آداب الصوفية. الأربعين في أصول الدين. الإملاء على إشكال الإحياء. إحياء علوم الدين. أيها الولد. بداية الهداية وتهذيب النفوس بالآداب الشرعية. جواهر القرآن ودرره. الحكمة في مخلوقات الله. خلاصة التصانيف. الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة. الرسالة اللدنية. الرسالة الوعظية. فاتحة العلوم. القواعد العشرة. الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين. المرشد الأمين إلى موعظة المؤمنين (لخص فيه إحياء علوم الدين). مشكاة الأنوار. مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب. منهاج العابدين إلى الجنة. ميزان العمل.

في العقائد: الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية. الاقتصاد في الاعتقاد. إلجام العوام عن علم الكلام. الرسالة القدسية في قواعد العقائد. عقيدة أهل السنة. فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. القسطاس المستقيم. كيمياء السعادة. المستظهري. المضنون به على غير أهله. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى.

في الفقه والأصول: أسرار الحج (في الفقه الشافعي). المستصفى في علم الأصول. الوجيز في الفروع (في الفقه الشافعي)

في المنطق والفلسفة: تهافت الفلاسفة. رسالة الطير. محك النظر في المنطق. مشكاة الأنوار. معارج القدس في مدارج معرفة النفس (وهو كتابنا الذي نقدم له). معيار العلم في المنطق. مقاصد الفلاسفة. المنقذ من الضلال.

المخطوطة

في التصوف:

ـ جامع الحقائق بتجربة العلائق: منه نسخة خطية في مكتبة «أوبسال».

ـ زهد الفاتح: منه نسخة خطية في المتحف البريطاني.

ـ مدخل السلوك إلى منازل الملوك: منه نسخة في «الاسكوريال».

ـ معارج السالكين: منه نسخة في مكتبة باريس.

ـ نور الشمعة في بيان ظهر الجمعة: منه نسخة خطية في «ليدن».

في الفقه والأصول:

ـ البسيط في الفروع على «نهاية المطلب» لإمام الحرمين: منه نسخة خطية في مكتبة «الاسكوريال» وأخرى في دار الكتب المصرية.

ـ غاية مسائل الدرر: منه نسخة خطية في مكتبة المتحف البريطاني.

ـ المنخول في الأصول: منه نسخة خطية في دار الكتب المصرية.

ـ الوسيط المحيط بأقطار البسيط: منه نسخ خطية في مكتبتي «مونشن» و«اكسفورد» وفي دار الكتب المصرية.

في الفلسفة:

ـ حقائق العلوم لأهل الفهوم: منه نسخة في مكتبة باريس.

ـ المعارف العقلية والحكمة الإلهية: منه نسخ في مكتبتي باريس وأكسفورد.

ـ فضائل القرآن: منه نسخة خطية في دار الكتب المصرية.

ولعل أهم كتب الغزالي في نظر الباحثين والمدققين أربعة، لما تحوي من شمولية لفكر الغزالي، ومنهجية متكاملة:

أحدها: كتاب « المنقذ من الضلال » الذي يقص فيه الإمام حياته الفكرية وما اعتراها من تطورات أدت به إلى اليقين بعد الشك الذي عصف به. وفي هذا الكتاب يحدد الغزالي موقفه من الاتجاهات السائدة في عصره، من علم الكلام ومذهب التعليمية، والفلسفة، والتصوف. ثم يصرح بأن الحقيقة بجانب المتصوفة، بعد أن يبين قصور المذاهب الأخرى عن بلوغ اليقين.

وثاني هذه الكتب: « تهافت الفلاسفة » الذي يدل عنوانه على مقصد الغزالي من وضعه. وليس الهدف من تأليفه لهذا الكتاب هو هدم آراء الفلاسفة في نفسها، إذ أن بعضها صحيح موافق للدين، وإنما هدفه الأساسي هدم المنهج العقلي الذي استندت إليه هذه الآراء في تأييد بعض المسائل الفلسفية. فهو كما يقول في كتابه التهافت، لم يلتزم إلا تكدير مذهبهم، والتغبير في وجوه أدلتهم، بما يبين تهافتهم.

وثالث هذه الكتب: هو « إحياء علوم الدين » الذي قال فيه الإمام النووي: « كاد الإحياء أن يكون قرآناً ». وقد ألفه أبو حامد ليستعيد الإخلاص الذي درج عليه السلف الصالح إلى القلوب، فبين فيه أسس الإخلاص ونتائجه وأسبابه وغاياته. وقد رتب الكتب أقساماً، والأقسام كتباً، والكتب أبواباً، والأبواب فقرات... كل ذلك ليسهل تناوله[1].

أما رابع هذه الكتب: فهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا « معارج القدس في مدارج معرفة النفس ». وتتمثل أهميته بما تضمنه من نظرية متكاملة، أو شبه متكاملة، في النفس والعقل، كانت (بالإضافة إلى بعض المباحث المتفرقة في كتبه الأخرى) تأسيساً حقيقيًّا لما يمكن أن نسميه علم النفس الإسلامي.

ونحن في الصفحات التالية نوجز ونلخص أهم الآراء التي وردت في هذا

---

(١) تراث الإنسانية: ٤٣٥ - ٤٣٦.

الكتاب، مع مقارنتها حين تدعو الحاجة بنظريات سابقيه من الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين.

ج ـ هذا الكتاب:

يعتبر كتاب «معارج القدس» المرجع الأساسي في دراسة النفس عند الغزالي، حيث صبّ فيه جلّ آرائه في النفس والعقل، بالإضافة إلى مقتطفات متفرقة تتعلق بنفس الموضوع في بعض كتبه الأخرى. وهذا الكتاب من الكتب التي نوّه بها، وأعلن رضاه عنها، ولفت إليها، لكسب سناها واغتنام هداها. وقد ذكر في هذا الكتاب من نتائج القريحة النقادة والفكرة الوقادة، ما كشف الغطاء عن أسرار النفس المخزونة وكنوز العلوم المكنونة، وقال إنه دلّ عليها وأبداها تقرباً إلى الإخوان الذين لهم وفور العقل، وصفاء الذهن، وصحة الغريزة، واتقاد القريحة، وحدة الخاطر، وجودة الذكاء والفطنة، وجزالة الرأي وحسن الفهم، تخليداً للعلم وتوريثاً له.

وقد صدر الإمام كتابه بما يكشف عن محتواه، فهو يقول: «ونحن نعرج في هذا الكتاب من مدارج معرفة النفس إلى معرفة الحق جلّ جلاله، ونذكر مع ما يؤدي إليه البراهين من حال النفس الإنسانية، ولباب ما وقف عليه البحث الشافي من أمرها، وكونها منزهة عن صفات الأجسام، ومعرفة قواها وجنودها، ومعرفة حدوثها وبقائها وسعادتها وشقاوتها بعد المفارقة، على وجه يكشف الغطاء، ويرفع الحجاب، ويدل على الأسرار المخزونة والعلوم المكنونة المضنون بها على غير أهلها. ثم إذا ختمنا فصول معرفة النفس فحينئذ ننعطف على معرفة الحق جلّ جلاله...»[1].

ثم يسرد المؤلف محتويات كتابه تحت عنوان «فهرس الكتاب»[2]. ثم يفصل

---

(١) انظر ص ٣٢ وما بعدها.

(٢) انظر ص ٣٤.

بعد ذلك، فيبين في المقدمة رأيه في الألفاظ الأربعة: النفس، والقلب، والروح، والعقل، فيميز بينها سالكاً في ذلك مسلكاً جديداً لم يسبقه إليه المتقدمون؛ إذ لاحظ في كل منها معنيين، أحدهما مادي والآخر روحي؛ فهو يطلق لفظ النفس للدلالة به على معنيين: أحدهما أن يطلق ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة، والثاني أن يطلق ويراد به حقيقة الآدمي[1].

والقلب أيضاً يطلق بمعنيين: أحدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في جوف الإنسان من جانب اليسار، والثاني هو الروح الإنساني المتحمل لأمانة الله، المتحلي بالمعرفة، المركوز فيه العلم بالفطرة[2].

ونلاحظ أن الغزالي يستعمل هذا اللفظ مرادفاً للنفس في أكثر من موضع في كتبه، ولكنه يميل في كتبه المتأخرة إلى استعمال القلب كما يستعمله الصوفية، أي متميزاً عن النفس، وعند ذلك يكون القلب محلاً للحقائق الميتافيزيقية التي يصل إليها الإنسان حين يتحرر من سلطان البدن والحواس.

وكذلك الروح، يستعمله الغزالي مرادفاً للنفس في أكثر كتبه، مثل «الإحياء» و«الرسالة اللدنية» و«الروضة» و«الميزان» و«الأربعين في أصول الدين»؛ ولكنه هنا يميز، فيطلق الروح حيث «يراد به البخار اللطيف الذي يصعد من منبع القلب ويتصاعد إلى الدماغ بواسطة العروق»[3]. ويطلق أيضاً ويراد به القرآن. وعلى الجملة فهو عبارة عما به حياة ما على الجملة»[4].

والعقل أيضاً يميز له ثلاثة معان؛ فهو يطلق ويراد به العقل الأول[5]، والإطلاق الثاني يراد به النفس الإنسانية[6]، والإطلاق الثالث يراد به صفة النفس[7].

---

(١) انظر ص ٣٩.
(٢) انظر ص ٤٠.
(٣) انظر ص ٤١.
(٤) انظر ص ٤١.
(٥) انظر ص ٤١.
(٦) انظر ص ٤٢.
(٧) انظر ص ٤٢.

وراء هذه الإطلاقات المختلفة لهذه المعاني يبدو لنا فكرة أو علاقة مادية وراء كل لفظ من هذه الألفاظ؛ فوراء القلب بالمعنى الروحي يكمن القلب اللحمي الصنوبري الشكل. وخلف الروح يكمن الروح الحيواني الذي ينبعث عن القلب الجسماني. وخلف النفس يوجد الجسد. وخلف العقل توجد المعارف والمكتسبات. فكلٌ من هذه الألفاظ لها علاقة خاصة بالجسد، وهي تشير بالوقت نفسه إلى معرفة وإدراك القدرة الربانية التي تعبر عنها هذه الألفاظ.

بعد بيان الغزالي للألفاظ الأربعة، ينتقل إلى بيانه وبراهينه على إثبات وجود النفس[1] وجوهريتها؛ فيعتبر أولاً أن النفس «أظهر من أن تحتاج إلى دليل في ثبوتها، فإن جميع خطابات الشرع تتوجه لا على معدوم بل على موجود حتى يفهم الخطاب»[2]. ولكنه يستظهر في بيانه ويفصل براهينه على وجود النفس؛ ويمكن تلخيصها بالأدلة التالية:

١ ـ **البرهان الطبيعي:** وهو يستند إلى فكرة الحياة والحركة بالإرادة؛ فالأجسام كلها تشترك في أن لها أبعاداً ثلاثة متقاطعة، ولكنها تختلف في الحركة والسكون، وهي لا تتحرك بذاتها بل بمعنى وراء الجسمية هو النفس[3].

هذا البرهان نفسه بتفصيله نجده عند ابن سينا في الشفاء والإشارات[4].

٢ ـ **البرهان السيكولوجي:** بما أن الإدراك أمر امتازت به الكائنات المدركة، فلا بد لها من قوى زائدة لتقوم بأدائه. فالحيوان «فيه ما في النبات، ويحس ويتحرك بالإرادة، ويهتدي إلى مصالح نفسه، وله طلب لما ينفع وهرب

---

(١) انظر ص ٤٢ وما بعدها.

(٢) انظر ص ٤٢.

(٣) انظر ص ٤٢.

(٤) انظر الإشارات لابن سينا ـ النمط الثالث من النهج العاشر. والشفاء ـ الفن السادس من الطبيعيات.

عما يضر ؛ فنعلم قطعاً أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية »[1]. هذا المعنى الزائد هو النفس.

٣ - **برهان إدراك المعقولات:** بما أن المعقولات ليست أجساماً ، فإن محلها لا يكون جسماً ، وإنما هو شيء يضاف إلى الجسم « فالإنسان فيه جميع ما في النبات والحيوان من المعاني ، ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس ، مثل أن الكل أعظم من الجزء ، فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ، ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية ، ويشارك الحيوان في الحواس ، ويفارقه في المشاعر العقلية. فإن الإنسان يدرك الكلي من كل جزئي ، ويجعل ذلك الكلي مقدمة قياس ، ويستنتج منه نتيجة ؛ فلا الإدراك الكلي ينكر ، ولا المدرك الذي يجحد ، ولا العرض ولا الجسم القابل للعرض ، ولا النبات ولا الحيوان غير الإنسان يدرك الكلي حتى يقوم به الكلي فينقسم بانقسام الجسم ، إذ الكلي له وحده خاصة من حيث هو كلي لا ينقسم البتة ، فلا يكون للإنسان المطلق الكلي نصف وثلث وربع ؛ فقابل الصورة الكلية جوهر لا جسم ولا عرض في جسم ولا وضع له ولا أين له فيشار إليه ، بل وجوده وجود عقلي أخفى من كل شيء عند الحس ، وأظهر من كل شيء للعقل. فثبت بهذا وجود النفس ، وثبت على الجملة أنه جوهر ، وثبت أنه منزه عن المادة والصورة الجسمانية »[2].

ويعتبر هذا البرهان من أهم البراهين على وجود النفس عند الغزالي. وقد قال بهذا البرهان قبل الغزالي ابن سينا في الشفاء وفي رسالته في معرفة النفس الناطقة[3]. كما أشار إليه مسكويه بقوله: « فقوه الفكر ليست بحسب أجسامنا ، بل بحسب شيء يسمى بالنفس الناطقة »[4].

(١) انظر ص ٤٣.

(٢) انظر ص ٤٣.

(٣) انظر الشفاء - الفن السادس من الطبيعيات. ورسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ تحقيق د. ثابت الفندي ١٩٣٤ م.

(٤) انظر اللذات والآلام ص ٦٠.

٤ ـ **برهان الرجل الطائر**: يشير الغـزالي إلى أن هذا البرهان يصلح لأهل الفطانة ومن فيه لطف الفهم والإصابة[١]. وملخصه أن الإنسان إذا تجرد في تفكيره عن كل شيء من المحسـوسات والمعقولات، فلا يمكنه أن يتجرد عن تفكيره في أنه موجود وأنه يستطيع أن يفكر؛ ويشرح ذلك بقوله: «إذا كنت صحيحاً مطّرحاً عنك الآفات، مجنباً عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات، فلا تتلامس أعضاؤك ولا تتماس أجزاؤك، وكنت في هواء طلق (أي معتدل) ففي هذه الحالة أنت لا تغفل عن إنّيتك وحقيقتك؛ بل وفي النوم أيضاً. فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر، وأنه مجرد عن المادة وعلائقها، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته؛ لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل وذاته مجردة لذاته، فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير. وليس ههنا ماهية ثم معقولية، بل ماهيته معقوليته ومعقـوليتـه مـاهيتـه»[٢].

ويدلل الغزالي على صحة برهانه بقوله: «ثم الدليل على صحة هذا البيان الخاص أنه لو لم يكن المدرك والمشعور به هو حقيقتك ـ أي نفسك ـ بل يكون هو البدن وعوارضه، لكان لا يخلو إما أن يكون الشعور به جملة بدنك أو بعضه. وبطل أن تكون الجملة؛ لأن الإنسان في الفرض المذكور قد يكون غافلاً عن جلة البدن وهو مدرك نفسه. وإن كان بعضاً منه فلا يخلو إما أن يكون ظاهراً أو باطناً، فإن كان ظاهراً فهو مدرَك بالحس، والنفس غير مدرَكة بالحس، كيف ونحن في الفرض المذكور قد أغفلنا الحواس عن أفعالها، وفرضنا أن الأعضاء لا تتماس! وإن كان النفس والذات عضواً باطناً من قلب أو دماغ، فلا يجوز أيضاً؛ لأن الأعضاء الباطنة إنما يوصل إليها بالتشريح؛ فثبت أن مدرَكك ليس شيئاً من هذه الأشياء، فإنك قد لا تدركها وتدرك ذاتك ضرورة، فما ألجئت إلى إدراكه ضرورة لا يكون قطعاً ما لا يدرك إلا بالنظر.

---

(١) انظر ص ٤٦، ٤٧ من المعارج.

(٢) انظر المعارج ص ٤٧.

فإذن ثبت بهذا أن ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحس أو مما يشبه الحس بوجه من الوجوه »[1].

هذا البرهان اقتبسه الغزالي عن ابن سينا . كما نجده عند أوغسطين الذي أخذه عن آباء الكنيسة الشرقية[2] . وهذا البرهان يقترب كثيراً من الكوجيتو الديكارتي « أنا أفكر إذن أنا موجود ».

٥ ـ **البرهان الشرعي:** يعتبر الغزالي أن بيان جوهرية النفس ثابت من جهة الشرع ، فجميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر ، وكذلك العقوبات الواردة في الشرع بعد الممات تدل على أن النفس جوهر ؛ فإن الألم وإن حل بالبدن فلأجل النفس . ثم للنفس عذاب آخر يخصه ، وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق[3].

وهذا البرهان نجده عند أفلاطون ، كما نجده عند ابن سينا[4].

٦ ـ **برهان الاستمرار:** وخلاصة هذا البرهان أن الجسد عرضة للتغير والتبدل والزيادة والنقصان ، أما النفس فباقية على حالها لأنها بسيطة . ويشرح الغزالي ذلك بأن يقول : « إنك تعلم أن نفسك مذ كنت لم تتبدل ، ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل ، إذ لو لم تتبدل لكان لا يغتذي ، لأن التغذي أن يحل بالبدن بدل ما تحلل ؛ فإذاً نفسك ليس من البدن وصفاته في شيء »[5] .

وقد ذكر ابن سينا هذا البرهان قبل الغزالي ، فهو يقول في رسالة في معرفة النفس الناطقة :[6] « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان

---

(١) انظر المعارج ص ٤٧ .

(٢) انظر تاريخ الفلسفة العربية : ٢/١٨٠ ـ خليل الجر وحنا الفاخوري ـ دار المعارف ـ بيروت .

(٣) انظر المعارج ص ٤٦ .

(٤) انظر رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٦ .

(٥) انظر المعارج ص ٥٥ .

(٦) ص ٧ ـ ٩ .

موجوداً جميع عمرك، حتى إنك تتذكر كثيراً من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر ولا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبداً في التحلل والانتقاص... فذانك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة».

لا بد من الإشارة هنا إلى أن بعض هذه الأدلة الستة التي ذكرناها أشار إليها الغزالي بوصفها أدلة على روحانية النفس وجوهريتها، فاعتبرناها في ملخصنا أدلة على وجود النفس الإنسانية أيضاً.

ينتقل الغزالي إلى بيان القوى الحيوانية[1]، فيرى أنها تنقسم إلى محركة ومدركة. فالمحركة إما أن تكون محركة على أنها باعثة على الفعل، أو على أنها فاعلة. والباعثة إما أن تكون على جذب النفع أو على دفع الضر. «والفاعلة قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنج العضلات، فتجذب الأوطار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ، أو ترخيها فتصير الأوطار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ. وهذه القوة هي التي يعبر عنها بالقدرة. والباعثة هي الإرادة»[2].

أما القوى المدركة[3] فهي تنقسم إلى قسمين: مدركة من ظاهر، ومدركة من باطن.

والغزالي يبحث موضوع الإدراك الحسي - كما يفعل أغلب القدماء - بتصنيفه إلى نوعين من الإحساس وهما: الإحساس الظاهر الذي يتم بواسطة الحواس الظاهرة، والإحساس الباطن وهو وظيفة الحواس الباطنة.

وعندما يتكلم الغزالي عن الحواس فإنه يرتبها على قاعدة البساطة والتركيب - كما يفعل غيره من فلاسفة الإسلام - مجردة عن الغاية أو الوظيفة. فيرى أن أول

---

(١) انظر ص ٥٧ وما بعدها.

(٢) انظر ص ٥٧.

(٣) انظر ص ٦٠.

الحواس اتصالاً بالحيوان،وأعمها لجميع الحيوانات وأسراها في بدن الحيوان، هي حاسة اللمس، ويعرفها بأنها « قوة مبثوثة في جميع بشرات الحيوان ولحمه وعرقه وعصبه. يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة والرخاوة واللين والخشونة والخفة والثقل »[١]. ثم يسترسل في بيان الحكمة فيها[٢].

ويأتي بعدها حاسة الشم « وهي قوة مبثوثة في زائدتي الدماغ كحلمتي الثدي. ويدرك بها الروائح المختلفة الطيبة منها والكريهة »[٣].

ثم حاسة الذوق « وهي أيضاً طليعة تعرف الطعوم الموافقة والمنافية. وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان، تدرك الطعوم المتحللة من الأجرام المماسة لها المخالطة للرطوبة العذبة التي فيها مخالطة محيلة »[٤].

ثم يتكلم عن حاسة البصر ووجه منفعتها[٥]، وحاسة السمع ووظيفتها ومرتبتها[٦].

أما القوى المدركة من باطن، أو الحواس الباطنة، فنلخص الأمور التالية بما يتصل بها:

١ ـ تعدادها وتفصيلها.

٢ ـ ترتيبها.

٣ ـ أماكنها.

٤ ـ إثباتها.

١ ـ فمن حيث تعدادها وتفصيلها فقد أثبت الغزالي أن تعدد الحواس الباطنة ضروري لإدراك الصور والمعاني الجزئية؛ فكان لا بد من وجود الحس المشترك ليدرك صور الأشياء، على اعتبار أن الحواس لا تقدم إلا مجرد الانطباع

---

(١) انظر ص ٦٠.
(٢) انظر ص ٦٠.
(٣) انظر ص ٦١.
(٤) انظر ص ٦١.
(٥) انظر ص ٦٢.
(٦) انظر ص ٦٢.

الحسي. ثم لا بد من الخيال لحفظ صور الإحساس. كما يبدو الوهم ضرورياً لاستخلاص المعاني الجزئية من المحسوسات. والذاكرة تحفظ المعاني. والمخيلة هي التي تتصرف في معطيات قوى الإحساس الباطن.

هذا التفصيل لقوى الإحساس الباطن لا يختلف كثيراً عن تفصيل أرسطو في كتاب النفس، عند تمييزه بين الحسّ المشترك والتخيل والذاكرة. وقد تابعه بذلك الفارابي [١]، ومن بعده ابن سينا [٢].

٢ ـ أما من حيث ترتيب الحواس الباطنة، فالغزالي يضعها في مراتب متدرجة تبعاً لقدرتها على التجريد [٣].

ففي المرتبة الأولى الحس المشترك، فإنه يجرد نوعاً من التجريد، إذ لا تحل في الحاس تلك الصورة بل مثال منها، إلا أن ذلك المثال إنما يكون إذا كان الخارج على قدر مخصوص وبعد مخصوص [٣].

وفي المرتبة الثانية إدراك الخيال، وتجريده أتم قليلاً وأبلغ تحصيلاً، فإنه لا يحتاج إلى المشاهدة بل يدرك مع الغيبوبة، إلا أنه يدرك مع تلك اللواحق والغواشي من الكم والكيف وغير ذلك [٣].

ويتبعه في المرتبة الثالثة إدراك الوهم، وتجريده أتم وأكمل مما سبق، فإنه يدرك المعنى المجرد عن اللواحق وغواشي الأجسام كالعداوة والمحبة، إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ومحبة كلية، بل يدرك عداوة جزئية بأن يعلم أن هذا الذئب عدو مهروب منه، وأن هذا الولد صديق معطوف عليه [٤].

وفي المرتبة الرابعة يأتي إدراك العقل، وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام [٤].

---

(١) انظر آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٧ ـ ٩١ ـ دار المشرق ـ بيروت.

(٢) النجاة ص ٢٦٥، والشفاء: ١/٣٣٢.

(٣) انظر ص ٧٥.

(٤) انظر ص ٧٦.

هذا من حيث ترتيبها تبعاً لتدرجها في التجريد، ولكن الغزالي يضع ترتيباً آخر يرتكز على أساس أن القوى متفاوتة الرتبة، فبعضها أريدت لنفسها، وبعضها أُريدت لغيرها، وبعضها خادمة، وبعضها مخدومة[1].

٣ ـ أما محال هذه القوى وأماكنها، فإن الغزالي يقول: «فاعلم أن هذه قوى جسمانية فلا بدّ لها من محال جسمانية خاصة واسم خاص»[2]. ثم يحدد مكان كل قوة من هذه القوى على الترتيب.

٤ ـ ويتوسع الغزالي في إثبات هذه القوى[3]، وهو يقترب في أدلته من ابن سينا وخاصة في إثباته وجود الحس المشترك[4].

بعد بيان القوى الحيوانية، ينتقل الغزالي إلى بيان القُوىٰ الخاصة بالنفس الإنسانية، من العقل النظري والعقل العملي، وبيان مراتب العقل، واختلاف الناس في العقل الهيولاني، وبيان العقل القدسي، وبيان أمثلة درجات العقل من الكتاب الإلٰهي، وبيان تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما إلى الآخر، وبيان حقيقة الإدراك ومراتبه في التدريج[5]. وهذه المسائل تستغرق معظم كتاب معارج القدس.

ولا يوجد العقل إلا عند الإنسان، لأن القوى الحيوانية تنتهي عند التخيل والوهم، بينما الإنسان يتميز بالعلم والإرادة. ويشير الغزالي إلى أن النفس الإنسانية الناطقة تنقسم قواها إلى قسمين[6]: قوة عملية وهي العقل العملي، وقوة نظرية وهي العقل النظري. فالقوة النظرية لتكميل جوهر النفس، والقوة العملية لسياسة البدن وتدبيره على وجه يفضي به إلى الكمال النظري[7].

ومع أن الغزالي لا يبتعد كثيراً عن فلاسفة اليونان والإسلام في فهمه للعقل

(١) انظر ص ١٠٨، ١٠٩.
(٢) انظر ص ٦٦.
(٣) انظر ص ٦٤ ـ ٦٦.
(٤) انظر الشفاء لابن سينا: ١/٢٩١ و٢٣٣.
(٥) انظر ص ٣٤ ـ فهرس الكتاب.
(٦) انظر ص ٦٧.
(٧) انظر ص ٦٨.

ومراتبه. فقد رأينا تتميماً للفائدة أن نستعرض بصورة موجزة وسريعة تطور مفهوم العقل منذ أرسطو حتى الغزالي.

رأي أرسطو في العقل:

لخص جيلسون نظرية أرسطو في العقل على النحو التالي:

١ ـ في كل كائن طبيعي أو اصطناعي عنصر يكون مادته وعنصر يكون صورته، والعنصر الأول بالقوة ويحدث الثاني بالفعل كل ما يقع تحت جنسه. فمن الضروري إذن أن يكون في النفس عقل قابل لأن يصبح كل شيء، وعقل قادر على أن يحدث كل شيء.

٢ ـ إن العقل القادر على أن يحدث كل شيء هو ملكة.

٣ ـ إن عمله بالنسبة للمعقولات بالقوة التي يجعل منها معقولات بالفعل، كعمل النور بالنسبة إلى المرئيات بالقوة التي يجعل منها مرئيات بالفعل.

٤ ـ هو مفارق.

٥ ـ غير قابل للانفعال.

٦ ـ لا يدخل جوهره تركيب.

٧ ـ هو في جوهره فعل.

٨ ـ هو أزلي لا يلحقه الفناء.

٩ ـ أما العقل المنفعل فإنه قابل للفساد، ولا يستطيع أن يعقل بدون مساعدة العقل الفعال.

فالعقل الفعال يؤثر في العقل المنفعل الذي يعتبره أرسطو مادة يطبع فيها العقل الفعال صورة الأشياء. ونسبة العقل الفعال إلى المعقولات كنسبة النور إلى المرئيات[1].

---

(١) انظر الدراسات النفسية عند المسلمين ص ٢٩٩، ٣٠٠ ـ عبد الكريم العثمان ـ الناشر مكتبة وهبة

رأي الإسكندر الأفروديسي:

يميز الأفروديسي ـ وهو من أكبر شراح أرسطو، وعنه نقل فلاسفة المسلمين أكثر آرائه في العقل ـ يميز بين ثلاثة عقول:

١ ـ العقول الهيولاني أو المادي؛ وهو مجرد الاستعداد أو القوة.

٢ ـ العقل المكتسب أو بالملكة؛ وهو العقل الذي يفكر، أي ينتقل من القوة إلى الفعل.

٣ ـ العقل الفعال؛ وهو الذي يجعل الهيولاني مكتسباً ويخرجه من القوة إلى الفعل. وهو مفارق للمادة، يتحد بالعقل وقت التفكير، وهو إلهي خالد يدبر الأشياء التي تحت فلك القمر.

وقد كان لهذه النظرية أثرها على فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا والغزالي في كلامهم عن العقل القدسي الفعال.

وقد ألح الأفروديسي على فكرة مفارقة العقل الفعال، بينما كانت هذه العبارة غامضة عند أرسطو. وكذلك فإن العقل بالملكة الذي أشار إليه الأفروديسي لا نجده واضحاً عند أرسطو.

رأي الفارابي في العقل:

وضع الفارابي رسالة مشهورة باسم «رسالة العقل» استعرض فيها ستة أنواع من العقول:

١ ـ العقل بمعنى التعقل، وهو الذي يقول به الجمهور بالمعنى الشائع بينهم.

٢ ـ العقل الذي يردده المتكلمون في كتاباتهم وعلى ألسنتهم. ويعنون به المشهور في باديء الرأي عند الجميع أو الأكثر.

٣ ـ العقل الذي يذكره أرسطو في البرهان؛ ويعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً

ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت ، فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً . وتلك المقدمات هي مبادىء العلوم النظرية .

٤ ـ العقل الذي يذكره أرسطو في الأخلاق؛ وهو الجزء من النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو في جنس من الأمور ، وعلى طول تجربة شيء شيء مما هو في جنس من الأمور على طول الزمان، واليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي من شأنها أن تؤثر أو تجتنب. أو هو استنباط الأمور الإرادية والعملية في مقابل أصحاب العلوم النظرية . وهذا العقل يتزايد مع الإنسان طول عمره، ولذلك يتفاوت به الناس .

٥ ـ العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة؛ وهو العقل الفعال كموجود مفارق قبل الاتصال بالنفس .

٦ ـ العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب النفس .

وهذا العقل الأخير هو الذي يهم الفارابي ، وقد ميز فيه أربع مراتب :

١ ـ العقل الهيولاني أو العقل بالقوة : وهو قوة للنفس تستعد لانتزاع ماهيات الأمور كلها [١] .

٢ ـ العقل بالفعل أو بالملكة : وهو نفس العقل السابق حين تحصل فيه المعقولات بالفعل عن طريق اتحاده بالصور العقلية الموجودة في الأشياء ، فتنتقل من كونها ما يمكن إدراكه إلى كونها مدركة .

٣ ـ العقل المستفاد : وهو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة وصار قادراً على إدراك الصور المفارقة .

٤ ـ العقل الفعال [٢] : وهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً .

---

(١) رسالة العقل . نشرها بويج سنة ١٩٣٨ (٢) انظر رسائل الكندي للدكتور أبو ريدة .

ويسميه أحياناً الروح الأمين، كما يسمي العقول بالملائكة، والأفلاك التي فيها العقول بالملأ الأعلى. وهذا العقل هو بنوع ما عقل بالفعل، شبيه بالعقل المستفاد ولكنه خارج عن النفس، في فلك القمر، يشبه الشمس التي تخرج الألوان من القوة إلى الفعل.

رأي ابن سينا:

أما ابن سينا فقد أخذ عن الفارابي قوله بالعقول الأربعة والعقل الفعال. ولا يختلف في ذلك عن آراء الكندي والفارابي إلا في بعض الاختلافات البسيطة، وذلك حين ينظر إلى العقل كقوة تستكمل بالمعقولات شيئاً فشيئاً[١].

العقل عند الغزالي:

يذكر الغزالي في المعارج[٢] نفس العقول التي ذكرها الفارابي وابن سينا، فهناك أولاً العقل الهيولاني الذي هو عبارة عن قوة استعداد لقبول الماهيات المجردة موجودة لكل شخص من النوع ولكن على السواء، وفيها ترتب وتفاضل فيه خلاف بين الحكماء[٣]. هذا العقل هو كقوة الطفل على الكتابة.

ويسمى هذا العقل عقلاً ممكناً أو بالملكة، وذلك عندما يحصل فيه من المعقولات الأولى التي يتوصل منها إلى المعقولات الثانية. ويعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي بها يقع التصديق لا بالاكتساب ولا أن يشعر بها المصدق أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء، أو أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. فما دام إنما حصل فيه من العقل هذا القدر فقط يسمى عقلاً ممكناً أو عقلاً بالملكة[٤].

---

(١) انظر دائرة المعارف الإسلامية، فقرة ابن سينا، هامش د. الفندي.

(٢) انظر ص ٦٩، ٧٠.

(٣) انظر ص ٦٩.

(٤) انظر ص ٧٠.

ويأتي في مرحلة تالية العقل بالفعل. ويشرحه الغزالي بقوله: «وهو أن يكون قد حصل فيها أيضاً ـ أي النفس ـ الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الأولية، إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونة، فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل وعقلها وعقل أنه عقلها. وتسمى عقلاً بالفعل لأنه يعقل متى شاء بلا اكتساب تكلف وتجشم، وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة بالقياس إلى ما بعده»[1].

وفي المستوى الرابع يكون العقل مستفاداً أو قدسيًّا؛ ويعبر عنه الغزالي بقوله: «وهو أن تكون الصور المعقولة حاضرة فيه، وهو أن يطالعها بالفعل ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل، فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً؛ وهذا هو العقل القدسي. وإنما سمي مستفاداً لأنه سيتضح أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائم الفعل، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع فيه بالفعل نوع من الصورة تكون مستفاده من خارج»[2].

وكما أن ابن سينا يرى أن تمام العقل إنما يكون في هذه المرحلة، فكذلك يرى الغزالي الذي يقول: «وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني، وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله»[3].

أما العقل الأخير في سلسلة العقول التي يتكلم عنها الغزالي في المعارج فهو العقل الفعال؛ وهو العقل الذي أشار إليه بقوله عند كلامه عن العقل المستفاد «إنما يخرج ـ أي العقل المستفاد ـ إلى الفعل بسبب عقل هو دائم الفعل»[4]. هذا العقل هو مفارق عند الغزالي وعند أكثر فلاسفة الإسلام، ما عدا ابن رشد الذي أنكر رأي الأفروديسي في العقل الهيولاني، وقرر أن هذا العقل ليس

---

(١) انظر ص ٧٠.
(٢) انظر ص ٧٠.
(٣) انظر ص ٧٠.
(٤) انظر ص ٧٠.

جوهراً ولا موجوداً بالفعل، ولا هو شيء قبل التعقل، بل هو مجرد استعداد لقبول الصور المعقولة من العقل الفعال. وعلى هذا يصبح العقل الفعال والهيولاني عنده واحداً من حيث صلة النفس بالبدن، يقوم أحدهما باختراع المعاني وتجريدها، بينما يستعد الآخر لقبولها. فالعقل الفعال على هذا الأساس وظيفة من وظائف النفس كالتغذية والحركة، أو بمعنى آخر إنه حاسة للنفس حين تدرك أنها ذات مدركة [1].

فالغزالي يعارض ابن رشد في رأيه هذا، ويفرد عدة صفحات من كتابه [2] هذا لإثبات العقل المفارق الفعال من عدة وجوه:

١ ـ من حيث الشرع، وهو برأيه أظهر من أن يثبت لوروده جليّاً في النصوص، كقوله تعالى: ﴿علمه شديد القوى ذو مرّة فاستوى﴾ [3]، وقوله: ﴿إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين﴾ [4]، وقوله: ﴿ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً﴾ [5].

٢ ـ من حيث ترتيب الموجودات وتفاضلها، وأنها في أجسام البسائط تنتهي إلى العرش، وفي الروحانيات إلى العقل والنفس، وفي المركبات إلى جوهر محمد ﷺ.

٣ ـ من حيث الإدراك، لأن المرتسم بالصورة العقلية غير جسم ولا في جسم، والمعقولات المجردة كلها تكون في الجوهر المفيض للمعقولات وهو العقل الفعال أو روح القدس.

---

(١) انظر الدراسات النفسية عند المسلمين ص ٣١٤.

(٢) انظر ص ١٢٥ وما بعدها.

(٣) النجم: ٥، ٦.

(٤) التكوير: ١٩، ٢٠.

(٥) الشورى: ٥١.

٤ ـ اتصال نفوسنا به وتلقيها الصور المعقولة، وخروجها بذلك من القوة إلى الفعل.

هذا مختصر لآراء الغزالي في موضوع العقل كما بسطها في هذا الكتاب. ونشير إلى أنه في كتابه «معيار العلم» ميز بين عدة أنواع من العقول، هي: ١ ـ العقل الذي يريده المتكلمون. ٢ ـ العقل النظري. ٣ ـ العقل العملي. ٤ ـ العقل الهيولاني. ٥ ـ العقل بالملكة. ٦ ـ العقل بالفعل. ٧ ـ العقل المستفاد. ٨ ـ العقل الفعال.

ولكنه في موضع آخر من الكتاب نفسه يشير إلى أنواع العقول بتركيز أكبر فيقول: العقول تطلق ويراد بها عدة أمور:

١ ـ ما يريده الجمهور.

٢ ـ ما يريده المتكلمون.

٣ ـ ما يريده الفلاسفة.

ثم يفصل القول في رأي كل فريق من هذه الفرق في أنواع العقول.

بعد تفصيله الكلام في العقول، يخصص الغزالي فصلاً من كتابه هذا «معارج القدس» للكلام عن النبوة والرسالة[١]. فيبين أن الرسالة لا تقتنص بالحد والحقيقة بذكر جنسها وفصلها[٢]. ثم يبين أن الرسالة أثرة علوية، وحظوة ربانية، وعطية إلهية لا تكتسب بجهد ولا تنال بكسب؛ لكنه يستدرك فيقول: «لكن الجهد والكسب في إعداد النفس لقبول آثار الوحي بالعبادات المشفوعة بالفكر والمعاملات الخالصة عن الرياء والسمعة من لوازمها»[٣].

ثم يثبت الرسالة بطريقين: جلي وتفصيلي[٤]. ثم يبين خواص الرسالة وهي

---

(١) انظر ص ١٢٩، ١٤٧.

(٢) انظر ص ١٣٠.

(٣) انظر ص ١٣١.

(٤) انظر ص ١٣٢ ـ ١٣٦.

المعجزات، فيجعل لها ثلاث خواص: إحداها تابعة لقوة التخيل والعقل العملي، والثانية تابعة لقوة العقل النظري، والثالثة تابعة لقوة النفس[1].

ثم يختم الغزالي هذا الباب[2] ببيانه لمراتب النوع البشري حسب درجة امتلاكهم للقوى النظرية والعملية والنفسانية، ثم درجة تهيؤ هذه القوى للاستكمال، فيجعل أفضل النوع البشري من أوتي الكمال في حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشري أصلاً. وأما الذي ليس لهم استكمال شيء من القوى إلا أنهم يصلحون الأخلاق ويقتنون الملكات الفاضلة فهم الأذكياء من النوع الإنساني، ليسوا من ذوي المراتب العالية، إلا أنهم متميزون عن سائر أصناف الإنسان[3].

بعد هذا يبين الغزالي ما ينتظر الإنسان بعد المفارقة من سعادة وشقاوة[4]؛ فالمعاد روحاني وجسداني، وإنما يتعرف حال ما بعد الموت من الأنبياء عليهم السلام، لأنهم الذين اطلعوا على أحواله وحياً وإخباراً. ثم يبين كيفية السعادة أو الشقاوة التي هي بحسب الروح والقلب، ويشرح أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها، وأذىً وشرًّا يخصها[5]، ويعطي أمثلة على ذلك. ويبين الكمالات الملائمة لكل قوة من القوى الحيوانية والإنسانية[6]. ثم يبرهن أن النفس الناطقة «كمالها الخاص بها أن يصير عالماً عقليًّا مرتسماً فيه صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، مبتدأً من مبدأ الكل، وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة»[7]. «فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى، توجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال إنه أفضل، وأتم منها، بل لا نسبة لها البتة بوجه من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة ودواماً»[8].

---

(١) انظر ص ١٣٦ وما بعدها.
(٢) انظر ص ١٤٦.
(٣) انظر ص ١٤٧.
(٤) انظر ص ١٤٧.
(٥) انظر ص ١٤٨.
(٦) انظر ص ١٤٩.
(٧) انظر ص ١٤٩.
(٨) انظر ص ١٤٩.

ثم يبين في خلاصة هذا الفصل [1] أحوال النفس ومراتبها بعد المفارقة، ما بين نفوس لا متعمة ولا معذبة كحال الصبيان والمجانين، وهي النفوس التي فارقت قبل أن اكتسبت حقًّا أو باطلاً، ونفوس اعتقدت اعتقادات وهمية فاسدة مضادة للحق، وأضافت إليها أعمالاً على خلاف الشرع، فهي في عذاب مقيم، ونفوس تعذب مدة ثم تنال الجنة. أما من يحصل له العلوم اليقينية إما على سبيل الحدس وإما على سبيل الفكر، ونزه أخلاقه وحسنها، وعمل بموجب الشرع، فله الدرجة العليا في السعادة، وله الوصول بلا انفصال، وهو النظر إلى الجمال الحق والجلال المحض والكمال الصرف كما قال الله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ [2]. فهذه هي المرتبة العليا والسعادة القصوى التي يجب أن يسعى إليها الإنسان.

وبعد بيان مراتب النفوس في الآخرة بعد المفارقة، وبيان المرتبة العليا التي تبلغها أرقى هذه النفوس من السعادة باللقاء والرؤية، وبيان حقيقة هذه الرؤية [3]، ينتقل الغزالي إلى التدرج في معرفة الحق جلّ جلاله، ومعرفة صفاته وأفعاله [4]، فيبين الأمور اللازمة معرفتها في واجب الوجود [5]؛ فالأمر الأول أنه لا يكون عرضاً. والثاني: أنه لا يكون جسماً. والثالث: أنه لا يكون مثل الصورة. والرابع: أنه لا يكون وجوده غير ماهيته. والخامس: أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به؛ على معنى أن يكون كل واحد منهما علة للآخر فيتقابلان، فإن ذلك محال. والسادس: أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك

---

(١) انظر ص ١٥٤.

(٢) القيامة: ٢٢، ٢٣.

(٣) انظر ص ١٥٦.

(٤) انظر ص ١٦١.

(٥) انظر ص ١٦١ - ١٦٣.

الغير به على سبيل التضايف، لأنه يكون ممكن الوجود. والسابع: أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود. والثامن: أن كل ما سوى واجب الوجود ينبغي أن يكون صادراً من واجب الوجود.

ثم يبين الدليل «على أن في الوجود موجداً واجب الوجود، يتعلق الكل به ولا يتعلق وجوده بغيره، فيكون منتهى الموجودات، وعنده نيل الطلبات»[١].

وبعد الكلام على واجب الوجود وذاته وصفاته، يستطرد الغزالي في اعتذار قائلاً: «اعلم أنا وإن تدرجنا إلى معرفة ذاته وصفاته من معرفة النفس فذلك على سبيل الاستدلال، وإلا فالله تعالى منزه عن جميع صفات المخلوقات، فلا يوصف جل أن يوصف، وجل أن يقال جل، وعز أن يقال عز، وأكبر أن يقال أكبر. وإذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا»[٢].

وهكذا يطرح الغزالي رداء الفيلسوف المناظر، ويلبس رداء الفقيه المنزّه، فيقول: «وما ورد من هذه الألفاظ في القرآن والأخبار، فتفسر بثمراتها ونهاياتها، لا بعوارضها ومباديها»[٣].

هذا ملخص لبعض المسائل التي وردت في كتاب «معارج القدس في مدارج معرفة النفس» ولم نتعرض فيه لجميع المسائل التي ذكرها المصنف في الكتاب خوفاً من التطويل. ومهما أسهبنا في الكلام على هذا الكتاب فلن يغني ذلك عن قراءته بدقة وتمعن. فهذا الكتاب، بالرغم من قلة عدد صفحاته نسبيًّا، يعتبر مرجعاً أساسيًّا في دراسة نشأة علم النفس الإسلامي الذي يعتبر الغزالي بدون شك مؤسسه وممنهجه دون منازع.

---

(١) انظر ص ١٦٣.
(٢) انظر ص ١٦٧.
(٣) انظر ص ١٦٧.

نشير بعد هذا العرض إلى أننا ألحقنا بهذا الكتاب قصيدتين رائعتين للإمام الغزالي، تتصلان بتزكية النفس والسموّ بها في معارج القدس، إحداهما هائية والأخرى تائية.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أحمد شمس الدين

بيروت في ٢٦ ذو القعدة ١٤٠٨ هـ

الموافق ١١ تموز ١٩٨٨ م.

بسم الله الرحمن الرحيم

[خطبة الكتاب]

الحمد لله مبدع الأرواح وخالق الجسد، وفاتح الأغلاق والعُقَد، ومانح الأعلاق[1] والعُدَد، ومن أنْفَسها الهُدى والرُّشد، حمداً بعدد ما يتكرر من لحظات العيون ويتعدد، ويتجدد من أنفاس الصدور ويتردد.

والصلاة والسلام على أكرم والدٍ وَوَلَد، محمد وآله صلاة تبقى وتتأبد.

اعلم أن الله تعالى فتح بصائر أوليائه بالحكم والعِبَر، واستخلص هممهم لمشاهدة عجائب صنعه في البَدو والحضر، فكلما لاحظوا شيئاً لاحظوا فيه عبرة لأن جميع الموجودات مرآة للوجود الحق المحضر، فالظاهر بذاته هو الله سبحانه، وما سواه فآيات ظهوره ودلائل نوره:

وفي كـل شيء لـه آيـة تـدل على أنـه واحـد

فكلما سنح لهم شيء في مسارح النظر ومجاري الفكر، عاجوا[2] منه إلى جناب القدس حتى يتصلوا بمن هو شديد القوى ذو مرّة فاستوى، لم تغيره الأحوال بل علومه وكمالاته حاصلة بالفعل وهو بالأُفُق الأعلى. وإذا سنح لهم هذا العروج فلا يزالون في دنوّ وقرب حتى يبلغوا الغاية القصوى، فيَفيض عليهم حقائق العلوم وأسرار المعارف وغرائب الآيات في ملكوت الأرض والسموات. وإذا بلغوا هذا المنتهى فهو السدرة المنتهى، فلا يلتفتون إلى شيء من عالم الزور؛

---

(١) العلق بكسر العين المهملة وسكون اللام النفيس من كل شيء يتعلق به القلب، والجمع أعلاق وعلوق.

(٢) يقال عاج على المكان أي عطف.

وعبّر التنزيل عن هذه الحالة بقوله: ﴿علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى وهو بالأفق الأعلى ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى ما كذب الفؤاد ما رأى﴾ [النجم: ٥ ـ ١١] إلى قوله: ﴿لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾ [النجم: ١٨] فينبغي لكل عاقل أن يكون الله سبحانه وتعالى أول كل فكر له وآخره، وباطن كل اعتبار وظاهره، فتكون عين نفسه مكحولة بالنظر إليه، وقدمه موقوفة على المثول بين يديه، مسافراً بعقله في الملكوت الأعلى وما فيه من آيات ربه الكبرى؛ فإذا انحط إلى قراره فليره في آثاره، فإنه باطن ظاهر تجلى لكل شيء بكل شيء، وأظهر الآثار التي يرى فيها جلالُ ذات الحق وكمال صفاته إنما هو معرفة النفس كما قال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣] ﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات: ٢٠، ٢١] وقال عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وقال عليه السلام: «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه».

ونحن نعرج في هذا الكتاب من مدارج معرفة النفس إلى معرفة الحق جل جلاله، ونذكر مخَّ ما يؤدي إليه البراهين من حال النفس الإنسانية ولباب ما وقف عليه البحث الشافي من أمرها وكونها منزهة عن صفات الأجسام، ومعرفة قواها وجنودها، ومعرفة حدوثها وبقائها وسعادتها وشقاوتها بعد المفارقة، على وجه يكشف الغطاء ويرفع الحجاب ويدل على الأسرار المخزونة والعلوم المكنونة المضنون بها على غير أهلها. ثم إذا ختمنا فصول معرفة النفس فحينئذ ننعطف على معرفة الحق جل جلاله، إذ جميع العلوم مقدمات ووسائل لمعرفة الأول الحق جل جلاله، وكل ما يراد لشيء فدون حصول مقصوده يكون ضائعاً. فمن عرف نفسه فقد عرف ربه، وعرف صفاته وأفعاله، وعرف مراتب العالم مبدعاته ومكوناته، وعرف الملائكة ومراتبهم، وعرف لمة الملك ولمة الشيطان، والتوفيق والخذلان، وعرف الرسالة والنبوة وكيفية الوحي وكيفية المعجزات

والإخبار عن المغيبات، وعرف الدار الآخرة وسعادتها وشقاوتها وأقسامها ولذة البهجة فيها، وعرف غاية السعادة التي هي لقاء الله تعالى. فمن يُسر له هذا السفر لم يزل في سيره متنزهاً في جنة عرضها السموات والأرض، وهو ساكن بالبدن مستقر في الوطن، وهو السفر الذي يسفر فيه عن وجه المعرفة، وتنحل أزرار الأنوار في هذه الأسفار، وهو السفر الذي لا تضيق فيه المناهل والموارد، ولا يضر فيه التزاحم والتوارد، بل تزيد بكثرة المسافرين غنائمه، وتتضاعف ثمراته وفوائده؛ فغنائمه دائمة غير ممنوعة، وثمراته متزايدة غير مقطوعة. ومن لم يؤهل للجولان في هذا الميدان والتطواف في متنزهات هذا البستان فليس بيده إلا القشر، يأكل كما تأكل الأنعام، ويرتع كما ترتع البهائم، وشرح هذا السفر وبيان هذا العلم العظيم القدر لا يمكن في أوراق وأطباق، ويقصر عن شرح عجائبه العبارات والأقلام. ونحن بعون الله تعالى وتوفيقه نشير إلى كل واحدة من هذه الجمل على وجه يستقل به المتفطن؛ وأما الجامد البليد الذي يأخذ العلم بالتقليد، فهو عن معرفة مثل هذه العلوم بعيد، إذ كلٌّ ميسر لما خُلق له[1].

فمن رُشح للسعادة وشارف نيل الإرادة، أُعطي أولاً كمال الدرك من وفور العقل وصفاء الذهن وصحة الغريزة واتقاد القريحة وحدة الخاطر وجودة الذكاء والفطنة وجزالة الرأي وحسن الفهم؛ وهذه تحفة من الله وهدية لا تنال بيد الاكتساب، وتنبتر دونها وسائل الأسباب. ومن وهبت له هذه الفطنة فحينئذ عليه استكداد [2] الفهم، والاقتراح على القريحة، واستعمال الفكر واستثمار العقل، بتحديق بصيرته إلى صوب الغوامض، وحل المشكلات بطول التأمل وإمعان النظر، والاستعانة بالخلوة، وفراغ البال، والاعتزال عن مزدحم الأشغال، والقيام

---

(١) أخرج الشيخان وغيرهما من حديث علي وجابر بن عبد الله عن النبي ﷺ أنه قال: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له».

(٢) حمله على الكدّ.

بوظائف العبادات، حتى يصل إلى كمال العلوم. وسمينا الكتاب « معارج القدس في مدارج معرفة النفس » وفقنا الله لإتمامه.

فهرس الكتاب

وسؤالات وانفصالات لائقة بالفصول المتقدمة تحتها نفائس من العلوم:

ففي السؤال الأول ينكشف أنه ليس كل مجرد كيفما كان عقلاً بالفعل بل ما حصل له المعقولات دفعة.

وفي السؤال الثاني ينكشف أن النفس ما دامت ملابسة للبدن لا يحصل لها المعقولات كلها، بل ما دام في البدن لها استعداد بالنسبة إلى ما لم يحصل وهو عقل بالفعل بالنسبة إلى ما حصل، وكذلك بعد مفارقة البدن إنما يكون عقلاً بالفعل إذا لم يبق فيه من عوارض هذا العالم شيء فحينئذ يصير عالماً عقلياً منتقشاً بجميع المعقولات كالنفوس الفلكية.

وفي السؤال الثالث ينكشف تفاوت النفوس في قبول المعقولات، واتصال الفيض الإلهي بها تارة بالحدس وتارة بالفكر والنظر، وينكشف أن القوى البدنية تكون معينة في الابتداء وعائقة في الانتهاء.

وفي السؤال الرابع ينكشف أن النفس إذا أشرق عليها نور العقل الفعال تصير

المقدمات الخيالية عقلية، وتنكشف العلوم كلها بواسطة المبادي؛ وليس بيدنا تحصيل المعقولات بل التعرض لنفحات فضل الله ورحمته.

وفي السؤال الخامس ينكشف أن النفس الإنسانية تعقل المعقولات مرتبة. وكل ما فيه تدريج وترتيب فليس بواحد من كل وجه، وينكشف به أن الواحد الحق الذي يستحق الوحدانية هو الله تعالى فحسب؛ ولهذا ليس له صفة منتظرة ولا كذلك غيره.

وفي السؤال السادس يظهر أن الصورة المعقولة إذا اتصلت بالنفس فهي مدركة وهي إدراك ولا تحتاج إلى إدراك آخر.

وفي السؤال السابع ينكشف أن النفس إذا قويت استغنت عن التفكر وتحصيل المقدمات، بل تتواتر عليها السكينات الإلهية وتحصل لها المعقولات اليقينية دفعة عقيب تضرع واشتياق، أو من غير تضرع وافتقار.

وفي السؤال الثامن يظهر أن النفس تدرك المعاني المجردة عن المواد، سواء كانت كلية أو جزئية، فتدرك نفسها وغيرها من النفوس المجردة وإن كانت جزئية لأنها مجردة عن المادة، وينكشف به سر عظيم وهو أن الحقيقة التي لنا لا يشركنا فيها غيرنا من الحيوانات. ويظهر أن كونها معقولة ليس زائداً على كونها موجودة الوجود الذي لها بل بزيادة شرط على الوجود المطلق، وهو أن وجود ماهيتها هي أنها معقولة حاصلة لها في نفسها ليس لغيرها؛ وهذا فصل جليل يبتنى عليه معرفة صفات الحق جل جلاله.

وفي السؤال التاسع يظهر أنا إذا أدركنا العقول المفارقة فصور حقائقها تكون أمثلة حقائقها، وكذلك يكون كل إدراك.

وفي السؤال العاشر ينكشف أنا ندرك ذاتنا بذاتنا لا بقوة أخرى جسمانية.

وفي السؤال الحادي عشر يظهر أن المانع عن التعقل هو المادة.

وفي السؤال الثاني عشر ينكشف أن كل شيء حقيقته الصرفة لا توجد متعينة بلوازم تتعين بها. ومن حيث إنه ملزوم لوازم شتى فباللوازم تتعين.

وفي السؤال الثالث عشر ينكشف أنها بتعقل المعقولات لا تصير مركبة كالمرآة.

وفي السؤال الرابع عشر ينكشف وجه تأثير الطاعات والمعاصي والفضائل والرذائل في النفس، مع أن النفس مفارقة للبدن. وهو فصل عظيم يُبتنى عليه قواعد الشرع واتباع سنة سيد المرسلين ﷺ.

ثم نذكر زيادة تبصرة يظهر فيها أن الفضائل والرذائل تنشأ من ثلاث قوى في الإنسان: قوة التخيل، وقوة الشهوة، وقوةالغضب. ونذكر في قوة التخيل أسراراً عجيبة يظهر منها الوحي، وفي مقابلته العرافة والكهانة، ونذكر منفعة قوة الشهوة ومضرتها، ومنفعة قوة الغضب ومضرتها.

ثم نذكر بيان أمهات الفضائل ونتائجها وثمراتها وما يندرج تحت كل واحدة منها من الفضائل والرذائل.

ثم نذكر مثال القلب بالإضافة إلى العلوم، ثم بيان أمثلة القلوب مع الجنود أي قواها.

ثم نذكر أن هذه القوى متفاوتة، وكيف يرأس بعضها بعضاً وكيف يخدم بعضها بعضاً.

ثم نذكر أن الأرواح البشرية حادثة حدثت عند استعداد النطفة. ونورد على هذه إشكالات ونتقصى عنها، ونذكر في هذا الفصل حال البدء والإعادة، ونذكر فيه أسراراً من العلوم.

ثم نذكر بقاء النفس بعد المفارقة. ثم نذكر بيان إثبات العقل الفعال والعقل المنفعل في النفوس الإنسانية.

ثم نذكر قاعدة في النبوة والرسالة؛ وتلك القاعدة تشتمل على بيانات: بيان أن الرسالة هل تقتنص بالحد، وبيان أن الرسالة حظوة مكتسبة أم أثرَةٌ ربانية، وبيان إثبات الرسالة بالبرهان، وبيان خواص الرسالة والمعجزات، وبيان كيفية الدعوة وما يؤخذ من السمع وما لا يؤخذ. ويظهر فيها أصناف المعجزات وكرامات الأولياء. ونذكر خاتمة في بيان أن أفضل نوع البشر من هو. ثم نذكر السعادة والشقاوة وهو علم المعاد.

ثم نذكر معنى اللقاء والرؤية. ثم ننعطف ونعرج عروجاً ونرقى رقياً إلى معرفة الباري جل جلاله، ومعرفة صفاته وأفعاله، ومعرفة ملائكته ومراتبهم، ومعرفة الكرام الكاتبين، وغير ذلك من المعارف كما أشرنا إليه في أول الكتاب. ونأتي على فصل فصل إلى أن نختم الكتاب، مستعينين بالله ومتوكلين عليه، ومستوفقين منه، والله ولي التوفيق بفضله ورحمته.

مقدمة

في معاني الألفاظ المترادفة على النفس وهي أربعة: النفس والقلب، والروح، والعقل.

أما النفس فتطلق بمعنيين: أحدهما أن يطلق ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة، وهي القوى الحيوانية المضادّة للقوى العقلية؛ وهو المفهوم عند إطلاق الصوفية فيقال من أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك؛ وإليه الإشارة بقول نبينا عليه السلام: «أعدى عدوّك نفسك التي بين جنبيك».

والثاني أن يطلق ويراد حقيقة الآدمي وذاته، فإن نفس كل شيء حقيقته، وهو الجوهر الذي هو محل المعقولات وهو من عالم الملكوت ومن عالم الأمر على ما نبين. نعم تختلف أسماؤها باختلاف أحوالها العارضة عليها؛ فإن اتجهت إلى صوب الصواب ونزلت عليها السكينات الإلهية، وتواترت عليها نفحات فيض الجود الإلهي، فتطمئن إلى ذكر الله عزّ وجل، وتسكن إلى المعارف الإلهية، وتطير إلى أعلى أفق الملكية فيقال نفس مطمئنة؛ قال الله تعالى: ﴿يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية﴾ [الفجر: ٢٧، ٢٨] وإن كانت مع قواها وجنودها في حراب وقتال وشجار ونزاع، وكان الحرب[1] بينهما سجالاً فتارة لها اليد عليها وتارة للقوى عليها اليد، فلا تكون حالها مستقيمة؛ فتارة تنزع إلى جانب العقول فتتلقّى المعقولات وتثبت على الطاعات، وتارة تستولي عليها القوى فتهبط إلى حضيض منازل البهائم؛ فهذه النفس نفس لوّامة، وهذه النفس هي حالة أكثر الخلق، فإن من ارتفع إلى أفق الملائكة حتى تحلّى بالعلوم والفضائل النفسية والأعمال الحسنة فهو ملك جسماني لارتفاعه من الإنسانية وعدم

(١) الحرب مؤنثة، وقد تذكر على معنى القتال.

مشاركته للبشر إلا بالصورة التخطيطية؛ ولهذا قال الله تعالى: ﴿ما هذا بشراً إن هذا إلاّ ملك كريم﴾ [يوسف: ٣١].

ومن اتضع حتى صار في حضيض البهائم، فلو تُصُوِّر كلب أو حمار منتصب القامة متكلم لكان هو إيّاه؛ لانسلاخه عن الفضائل الإنسانية وعدم مشاركته للإنسان إلا بالصورة التخطيطية؛ وهذه هي النفس الأمارة بالسوء.

فَجُلُّهُم إذا فكرت فيهم، حمير أو كلاب أو ذئاب، وهو من الإنس المذكورين في قوله تعالى: ﴿شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً﴾ [الأنعام: ١١٢] وقال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه «يا أشباه الرجال ولا رجال؛ فمثل هذه النفس تراه أبداً عبداً لحجر أو مَدَر، أو بهيمة أو ظعينة[1] وهذا هو الذي أخبر الله سبحانه عنه فقال: ﴿إن النفس لأمارة بالسوء﴾ [يوسف: ٥٣].

أما القلب فيطلق أيضاً بمعنيين: أحدهما اللحم الصنوبريُّ الشكل المودَعُ في جوف الإنسان من جانب اليسار، وقد عُرِف ذلك بالتشريح؛ وهو مركَب الدم الأسود ومنبع البخار الذي هو مركب الروح الطبي الحيواني؛ وهذا يكون لجميع الحيوانات وليس بخاص للإنسان وهو الذي يفنى بالموت جميع الحواس بسببه.

والثاني: وهو الذي نحن بصدد بيانه هو الروح الإنساني المتحمل لأمانة الله، المتحلي بالمعرفة المركوز فيه العلم بالفطرة، الناطق بالتوحيد بقوله بلى[2]، فهو أصل الآدمي ونهاية الكائنات في عالم المعاد. قال الله تعالى: ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ [الإسراء: ٨٥] وقال ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ [الرعد: ٢٨].

---

(١) الظعينة الراحلة يرتحل عليها، والهودج، والزوجة، وهي المرادة هنا.

(٢) يشير إلى قوله تعالى في سورة الأعراف الآية ١٧٢: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾.

وقال نبينا عليه السلام: « إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن » إلى آخره. وحيثما ورد في الشرع القلب فيراد به ما نحن بصدد بيانه؛ إن أطلق في موضع اللحم الصنوبري فلأنه متعلَّقهُ الخاصّ وأول متعلَّقه كما قال النبي عليه الصلاة والسلام: « إن في جوف ابن آدم لمضغة إذا صلحت صلح بها سائر الجسد، وإذا فسدت فسد بها سائر الجسد، ألا وهي القلب ».

أما الروح فيطلق ويراد به البخار اللطيف الذي يصعد من منبع القلب ويتصاعد إلى الدماغ بواسطة العروق، ومن الدماغ يسري بواسطة العروق أيضاً إلى جميع البدن، فيعمل في كل موضع بحسب مزاجه واستعداده عملاً، وهو مَرْكَبُ الحياة؛ فهذا البخار كالسراج، والحياة التي قامت به كالضوء، وكيفية تأثيره في البدن ككيفية تنوير السراج أجزاء البيت. ويطلق ويراد به المبدَع الصادر من أمر الله تعالى الذي هو محل العلوم والوحي والإلهام. وهو من جنس الملائكة، مفارق للعالم الجسماني، قائم بذاته على ما نبين.

ويطلق أيضاً ويراد به الروح الذي في مقابلة جميع الملائكة، وهو المبدع الأول وهو روح القدس.

ويطلق أيضاً ويراد به القرآن. وعلى الجملة فهو عبارة عما به حياة ما على الجملة.

أما العقل فيطلق ويراد به العقل الأوّل، وهو الذي يعبر عنه بالعقلِ في قول النبي ﷺ: « أوّل ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر » أي أقبل حتى تستكمل بي، وأدبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك؛ وهو الذي قال الله تعالى له: « وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أعزَّ عليّ ولا أفضل منك؛ بك آخذ وبك أعطي » الحديث. وهو الذي يعبر عنه بالقلم كما قال عليه السلام: « إن أولَ ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال وما أكتب قال ما هو

كائن إلى يوم القيامة من عمل وأثر ورزق وأجل. فكتب ما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة».

والإطلاق الثاني أن يطلق ويراد به النفس الإنسانية.

والإطلاق الثالث أن يطلق ويراد به صفة النفس؛ وهو بالنسبة إلى النفس كالبصر بالنسبة إلى العين، وهي بواسطته مستعدة لإدراك المعقولات، كما أن العين بواسطة البصر مستعدة لإدراك المحسوسات وهو الذي قال رسول الله ﷺ فيه عن ربه عز وجلّ: «وعزتي وجلالي لأكْمِنَنّك فيمن أحببت» ونحن حيث أطلقنا في هذا الكتاب لفظ النفس والروح والقلب والعقل فنريد به النفس الإنسانية التي هي محل المعقولات. هذه هي المقدمة.

بيان إثبات النفس على الجملة

والنفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل في ثبوتها، فإن جميع خطابات الشرع تتوجه لا على معدوم بل على موجود حتى يفهم الخطاب؛ ولكن نحن نستظهر في بيانه فنقول: من المعلوم الذي لا يُرتاب فيه أن الأشياء مهما اشتركت في شيء وافترقت في شيء آخر فإن المشترك فيه غير المفترق فيه؛ ونصادف كافة الأجسام مشتركة في أنها أجسام يمكن أن يفرض فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة، ثم نصادفها بعد ذلك مفترقة بالتحرك والإدراك؛ فإن كان تحركها لأجل جسميتها فينبغي أن يكون كل جسم متحركاً؛ لأن الحقائق لا تختلف، وما يجب لنوع يجب لجميع ما يشاركه في ذلك النوع وتلك الحقيقة؛ وإن كان لمعنى وراء الجسمية فقد ثبت على الجملة مبدأ للفعل، فذلك المبدأ هو النفس إلى أن يتبين أنه جوهر أو عرض؛ مثال ذلك أنا نرى الأجسام النباتية تغتذي وتنمو وتولد المثل وتتحرك حركات مختلفة من التشعيب والتعريق. فهذه المعاني إن كانت للجسمية فينبغي أن تكون جميع الأجسام كذلك، وإن كانت لغير الجسمية بل

لمعنى زائد فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية. ثم الحيوان فيه ما في النبات، ويحس ويتحرك بالإرادة، ويهتدي إلى مصالح نفسه، وله طلبٌ لما ينفع وهربٌ عما يضر؛ فنعلم قطعاً أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية. ثم نجد الإنسان فيه جميع ما في النبات والحيوان من المعاني، ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحسّ مثل أن الكل أعظم من الجزء، فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ويدرك الكليات[1] بالمشاعر العقلية، ويشارك الحيوان في الحواس ويفارقه في المشاعر العقلية؛ فإن الإنسان يدرك الكليّ من كل جزئي ويجعل ذلك الكليّ مقدمة قياس ويستنتج منه نتيجة؛ فلا الإدراك الكليّ يُنْكَرُ، لا المدرك لذلك يجحد، ولا العرض ولا الجسم القابل للعرض، ولا النبات ولا الحيوان غير الإنسان يدرك الكليَ حتى يقوم به الكليّ فينقسم بأقسام الجسم، إذ الكليّ له وحدة خاصة من حيث هو كلي لا ينقسم ألبتة، فلا يكون للإنسان المطلق[2] الكلي نصف وثلث وربع. فقابل الصورة الكلية جوهر لا جسم ولا عرض في جسم، ولا وَضْعَ له ولا أينَ له فيشار إليه؛ بل وجوده وجود عقليّ أخفى من كل شيء عند الحسّ وأظهر من كل شيء للعقل؛ فثبت بهذا وجود النفس، وثبت على الجملة أنه جوهر، وثبت أنه منزّه عن المادة والصورة الجسمانية.

تقسيم يظهر فيه مبادىء الأفعال

فنقول: كلّ مبدأ يصدر منه فعل؛ فإمّا أن يكون له شعور بفعله أو لم يكن، فإن لم يكن له شعور فإما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد، وإما أن يكون مختلفاً. وإن كان له شعور فإما أن يكون له تعقل أو لم يكن. فإن كان له تعقل فإما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد، وإما أن يكون مختلفاً. فهذه خمسة

(١) الكليات الخمس التي لا تدرك بالحس وتدرك بالعقل هي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام.

(٢) الإنسان من حيث كونه نوعاً لجنس الحيوان، فهو مفهوم عقلي لا يمكن أن يوجد له بذاته وجود حسي أو عيني.

أقسام؛ فما كان فعله متحداً وليس له شعور فذلك المبدأ يسمى مبدأ طبيعياً كما في الأجسام الثقيلة من الهبوط وفي الخفيفة من الصعود. وإن كان فعله مختلفاً وليس له شعور فهو النفس النباتي، فإن النبات يتحرك حركات مختلفة. وإن كان له شعور وليس له تعقل فهو النفس الحيواني. وإن كان له تعقل ومع التعقل اختيارٌ في الفعل والترك فهو النفس الإنساني. وإن كان له تعقل وفعله على نهج واحد غير مختلف فهو النفس الفلكيّ.

رسوم النفوس الثلاثة

فنرسم النفوس الثلاثة براسمها[1]، فإن شرائط الحد[1] الحقيقي متعذر الوجود ههنا بل وفي كل الموجودات.

فنقول: أما النفس النباتية فهي الكمال الأول[2] لجسم طبيعيّ آليّ من جهة ما يغتذي وينمو ويولّد المثل.

وأما النفس الحيوانية فهي الكمال الأول لجسم طبيعيّ آليٌ من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

---

(١) ينقسم التعريف إلى قسمين: تعريف بالحد وتعريف بالرسم. والتعريف بالحد ينقسم بدوره إلى تعريف بالحد التام، وهو ما يتركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، وتعريف بالحد الناقص وهو ما يكون بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالناطق أو بالجسم الناطق. والتعريف بالرسم ينقسم إلى تعريف بالرسم التام وهو ما يتركب من الجنس القريب والخاصة كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك. وإلى تعريف بالرسم الناقص وهو ما يكون بالخاصة وحدها أو بها وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالضاحك أو بالجسم الضاحك.

(٢) عرف أرسطوطاليس النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة.

وأما النفس الإنسانية فهو الكمال الأول لجسم طبيعي آليّ من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.

وقولنا: «الكمال الأول» أي من غير واسطة كمال آخر لأن الكمال قد يكون أولاً وقد يكون ثانياً.

وقولنا «لجسم طبيعيّ» أي غير صناعي لا في الأذهان بل في الأعيان.

وقولنا: «آليّ» أي ذي آلات يستعين بها ذلك الكمال الأول في تحصيل الكمالات الثانية والثالثة. ولفظ الكمال أولى من لفظ القوة؛ لأن القوة تكون بالنسبة إلى ما يصدر عنها من الأفعال، أو بالقياس إلى ما تقبله من الصور المحسوسة والمعقولة. وإطلاق لفظ القوة عليهما يكون باشتراك الاسم فيكون الحد مشتملاً على لفظ مشترك، وإن عُنِيَ بالحدّ أحدهما كان الحد ناقصاً.

ولفظ الكمال يشمل القوتين بالتواطؤ فهو أولى؛ فإن قيل إنه صورة كان ذلك بالإضافة إلى المادة التي تحلّها فيجتمع منهما جوهر نباتي أو حيواني.

ولفظ الكمال بالقياس إلى جملة الجواهر ولاستكمال الجنس به نوع محصّل في الأنواع وهو نسبة الخاص إلى الشيء العام الغير البعيد من جوهره، فهو أولى من لفظ الصورة. ويجب أن يعلم أنه إذا قيل نفس ـ أي أطلق ـ على صورة الفلك وعلى صورة النبات والحيوان والإنسان فإنما يقال باشتراك الاسم؛ فإن النفوس الفلكية ليست تفعل بآلات، ولا الحياة فيها حياة التغذي والنمو، ولا إحساسها إحساس الحيوان، ولا نطقها نطق الإنسان.

بيان أن النفس جوهر

وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل؛ أما الشرع فجميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر، وكذلك العقوبات الواردة بعد الممات تدل على أن النفس جوهر؛ فإن الألم وإن حل بالبدن فلأجل النفس. ثم للنفس عذاب آخر يخصه،

وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق وكذلك ما يدل على بقائه على ما سنبين فيما بعدُ إن شاء الله تعالى.

وأما من حيث العقل[1] فمن وجهين: وجهٌ عام يمكن إثباته مع كل أحد، ووجه خاص يتفطّن له أهل الخصوص والإنصاف. أما الأول فهو أن يعلم أن حقيقة الإنسان ليس عبارة عن الجسم فحسب، فإنه يكون إنساناً إذا كان جوهراً وأن يكون له امتداد في أبعاد تفرض طولاً وعرضاً وعمقاً ـ وأن يكون مع ذلك ذا نفس ـ وأن تكون نفسه نفساً يغتذي بها ويحسّ ويتحرّك بالإرادة ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يتفهم المعقولات ويتعلم الصناعات ويعملها إن لم يكن عائق من خارج لا من جهة الإنسانية، فإذا التأم جميع هذا[2] حصل من جملتها ذات واحدة هي ذات الإنسان. فإذاً ثبت بهذا أن حقيقة الإنسان لا تكون عَرَضاً؛ لأن الأعراض يجوز أن تتبدل، والحقيقة بعينها باقية، فإن الحقائق لا تتبدل؛ فإذاً ما هو ثابت فيك مذ كنت فهو نفسك وما يطرأ عليك ويزول فهو الأعراض.

وأما الوجه الثاني وهو البيان الخاص فهو الذي يصلح لأهل الفطانة ومن فيه لطف الفهم والإصابة؛ فهو أنك إذا كنتَ صحيحاً مطّرحاً عنك الآفات، مُجنّباً عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات، فلا تتلامس أعضاؤك ولا تتماس أجزاؤك، وكنت في هواء طلق (أي معتدل) ففي هذه الحالة أنت لا تغفل عن إنّيتك وحقيقتك[3]؛ بل وفي النوم أيضاً، فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وعلائقها وأنه لا تَعزب

---

(١) أي ثبوت كون النفس جوهراً من جهة العقل.

(٢) أي حصل له ميزات النفوس الثلاث: النباتية التي تغتذي وتنمو وتولد المثل، والحيوانية التي تدرك الجزئيات وتتحرك بالإرادة، والإنسانية التي تدرك الأمور الكلية.

(٣) هذا البرهان على وجود النفس أصله عند ابن سينا وقد سماه برهان الرجل المعلق في الهواء.

ذاته عن ذاته؛ لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل وذاته مجردة لذاته، فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير؛ وليس ههنا ماهية ثم معقولية بل ماهيتهُ معقوليته، ومعقوليته ماهيته. وهذه نكتة نفسية عظيمة وستقف عليها إن شاء الله أشرحَ من هذا.

ثم الدليل على صحة هذا البيان الخاص أنه لو لم يكن المدرك والمشعور به هو حقيقتك ـ أي نفسك ـ بل يكون هو البدن وعوارضه، لكان لا يخلو إمّا أن يكون الشعور به جملةَ بدنكَ أو بعضَه، وبطل أن تكون الجملة، لأن الإنسان في الفرض المذكور قد يكون غافلاً عن جملة البدن وهو مدركُ نفسه؛ وإن كان بعضاً منه فلا يخلو إما أن يكون ظاهراً أو باطناً، فإن كان ظاهراً فهو مدرك بالحسّ والنفسُ غير مدركة بالحس، كَيف ونحن في الفرض المذكور قد أغفلنا الحواس عن أفعالها وفرضنا أن الأعضاء لا تتماس! وإن كان النفس والذات عضواً باطناً من قلب أو دماغ فلا يجوز أيضاً؛ لأن الأعضاء الباطنة إنما يوصل إليها بالتشريح فثبت أن مُدْرَكك ليس شيئاً من هذه الأشياء فإنك قد لا تدركها وتدرك ذاتك ضرورة فما أَلْجِئْتَ إلى إدراكه ضرورة لا يكون قطعاً ما لا يدرك إلا بالنظر؛ فإذاً ثبت بهذا أن ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحس أو مما يشبه الحسّ بوجه من الوجوه.

زيادة إيضاح من جهة الإدراك

فنقول: إنك تدرك في جميع الأحوال ذاتَك فبماذا تدرك؟ فإنه لا بد من مدرِك، فلا يخلو إما أن يكون أحدَ مشاعرك ظاهراً، أو عقلك، أو قوة غير مشاعرك، فإن كان عقلك فلا يخلو إما أن يكون ذلك الإدراك بوسط، أو بقياس، أو بقوة متوسطة بين الإدراك والنفس، أو بغير وسط. وما أظنك تفتقر في ذلك إلى وسط فإنه لو كان ثَمّ وسط لما أدركت ذاتك، فإنه لا وسَطَ بين ذاتك وشعورك بذاتك؛ فبقي أن تدرك بغير وسطٍ، وإذا كذلك فلا يخلو إما

أن يكون ذلك الإدراك بمشاعرك أو بذاتك، ولا يتصور أن يكون بمشاعرك فإن الحواس لا تدرك إلا الأجسام وما يتعلق بالأجسام من الألوان والنغمات وغير ذلك، فبقي أنك تدرك ذاتك بذاتك فمن هذا ثبت أنك جوهر مفارق.

وهذا البيان الخاص إما ضائع وإما قاطع، ضائع للمغفلين الذين لم يلحظوا إلا بعين السخط، فإن من يلحظ مقدمة بعين السخط كان الشك أسرع إليه من الماء إلى الحدور [1] أما للمستبصرين فهو قاطع.

فإن قال قائل: إنما أثبتُ ذاتي بوسط، وذلك الوسط هو فعل من أفعالي فأستدل بأفعالي على وجود النفس.

فالجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أن هذا لا يتمشّى في الفرض المذكور، فإن جعلناك بمعزل عن الأفعال ومع هذا تثبت ذاتَك وإنّيتك.

والثاني: أن هذا الفعل إما أن تثبته فعلاً مطلقاً فيجب أن تثبت به فاعلاً مطلقاً لا نفسك، وإن أثبّته فعلك وخصصته بالإضافة فقد أثبتَّ أولاً نفسكَ وأدركت أولاً ذاتك، فإنك أخذت ذاتك جزءاً من فعلك والشعور بالجزء قبل الشعور بالكلّ، أو لا أقل من أن يكون معه؛ فذاتك إذاً مثبتة معه أو قبله لا به. وهذا فصل لطيف يبتني عليه باب من المعرفة شريف؛ كما سنذكر إن شاء الله تعالى بيان أن النفس ليس لها مقدار ومساحة ولا تدرك حسّاً ولا يدركها جسم وأن إدراكها لا يكون بآلات جسمانية في حال.

وهذا أدق وأعصى على الأذهان الزائغة عن الجادة الآلفة بالخيالات والموجودات الحسية. ولنا أن نتوسل إلى هذا المقصود ببراهين قاطعة ودلائل واضحة:

---

(١) أي انحدار الماء.

البرهان الأول:

أن نقول: معلوم أنا نتلقى المعقولات وندرك الأشياء التي لا تدخل في الحس والخيال والمعقول متحد، فلو حلّ في منقسم لانقسم المتحد وهذا محال، وتحقيقه هو أنه لو كان النفس ذا مقدار وحلّ فيه معقول فإما أن يحل في شيء منقسم أو في شيء غير منقسم، ومعلوم أن غير المنقسم إنما هو طرف الخط وهو نهاية ما لا تميز لها في الوضع عن الخط والمقدار الذي هي متصلة به حتى يستقر فيها شيء من غير أن يكون في شيء من ذلك الخط، بل كما أن النقطة لا تنفرد بذاتها وإنما هي طرف ذاتيّ لما هو بالذات مقدار، كذلك إنما يجوز أن يقال بوجه ما أنه يحل فيها طرف شيء حالّ في المقدار الذي هي طرفه متقدر بالعرض، فكما أنه يتقدر به بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة، ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئاً من الأشياء لكان يتميز لها ذات، وكانت النقطة حينئذ ذات جهتين: جهة منها تلي الخط، وجهة منها مخالفة له مقابلة، فتكون حينئذ منفصلة عن الخط وللخط نهاية غيرها يلاقيها فتكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه، والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد، ويؤدي إلى أن تكون النقطة متشافعة في الخط: إما متناهية، وإما غير متناهية، وهذا أمر قد بان في موضعه استحالته، ونشير إلى رمز منه فنقول: إن النقطتين حينئذ اللتين تطبّقان بنقطة واحدة من جنبتيها، إما أن تكون هذه النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا تتماسّان فيلزم حينئذ في البديهة العقلية الأولية أن يكون كل واحدة منهما يختص بشيء من الوُسْطَى يماسه فتنقسم حينئذ الوسطى وهذا محال، وإما أن تكون الوسطى لا تحجز المكتنفتين عن التماس فحينئذ تكون الصورة المعقولة حالة في جميع النقط وجميع النقط كنقطة واحدة، وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة المنفصلة عن الخط، فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف ونهاية بها ينفصل عنها فتلك النقطة تكون مباينة لهذه في الوضع. وقد وُضِعَتْ النقط كلّها مشتركة في الوضع؛ هذا خلف، فقد بطل إذاً أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئاً غير منقسم، فبقي أن يكون من الجسم

شيئاً منقسماً؛ فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم، فإذا فرضنا في الشيء المنقسم انقساماً عرض للصورة أن تنقسم فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزءان متشابهين أو غير متشابهين، فإن كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس بهما؟ إلا أن يكون ذلك الشيء شيئاً يحصل فيهما من جهة المقدار والزيادة في العدد لا من جهة الصورة، فتكون حينئذ الصورة المعقوله شكلاً أو عدداً ما وليس كل صورة معقولة شكلاً، وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية.

وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن أن يقال إن كل واحد من الجزأين هو بعينه الكل في المعنى؛ لأن الثاني إذا كان غير داخل في معنى الكل فيجب أن نضع في الابتداء لمعنى الكل هذا الواحد لا كليهما، وإن كان داخلاً في معناه فمن البين والواضح أن الواحد منهما وحده ليس يدل على نفس معنى التمام، وإن كانا غير متشابهين فلينظر كيف يمكن أن تكون الصورة المعقولة أجزاء غير متشابهة، فإنه ليس يمكن أن تكون الأجزاء الغير المتشابهة إلا أجزاء الحد التي هي الأجناس والفصول، ويلزم من هذا محالات منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالقوة غير متناهية؛ وقد صح أن الأجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية؛ ولأنه ليس يمكن أن يكون توهم القسمة يفرز الجنس والفصل؛ بل مما لا نشك فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تميزاً في المحل أن ذلك التميز لا يتوقف على توهم القسمة فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضاً غير متناهية، وقد صح أن الأجناس والفصول أو أجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه، ولو كانت غير متناهية بالفعل ههنا لكانت توجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية بالفعل؛ وأيضاً لتكن القسمة وقعت من جهة فأفرزت من جانب جنساً ومن جانب فصلاً، فلو غيرنا القسمة كان يقع منها في جانب نصفُ جنس ونصفُ فصل، أو كان ينقلب، وكان فرضنا الوهمي يدور مقام الجنس

والفصل فيه. على أن ذلك أيضاً لا يغني فإنه يمكننا أن نوقع قسماً في قسم، وأيضاً كل معقول يمكن أن يقسم إلى معقولات أبسط، فإن ههنا معقولات هي أبسط المعقولات ومبادىء التركيب في سائر المعقولات، فليس لها لا أجناس ولا فصول ولا هي منقسمة في الكم ولا هي منقسمة في المعنى كالوحدة والعلة وغير ذلك؛ فإذاً ليس يمكن أن تكون الأجزاء المفروضة فيه أجزاء متشابهة كل واحد منها هو في معنى الكل، وإنما يحصل الكل بالاجتماع فقط، ولا يمكن أيضاً أن تكون غير متشابهة فليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة، فإذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن تحل طرفاً من المقادير غير منقسم تبين أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضاً قوة في جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات.

البرهان الثاني:

أن نقول: القوة العقلية هي ذات تجرّدُ المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع وسائر عوارض الجسم، فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه، أبالقياس إلى الشيء المأخوذ منه أو بالقياس إلى الشيء الآخذ؟ أعني هذه الذات المعقولة تتجرد عن الوضع في الوجود الخارجي أو في الوجود المتصور في الجوهر العاقل؟ ومحال أن يكون كذلك في الخارجي[1] فبقي أن يكون إنما هو مفارق للوضع والأين عند وجوده في العقل؛ فإذاً إذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع وبحيث يقع إليها إشارة تجزؤ وانقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى فلا يمكن أن يكون في جسم.

---

(١) لأن الوجود الخارجي لا بد أن يكون وجوداً جسمانياً متعيناً، وإذا كان كذلك لا يمكن أن يتجرد عن الكم والوضع والأين وسائر العوارض الجسمانية، لأن هذه العوارض هي من لوازم الوجود الجسماني.

البرهان الثالث:

إذا انطبعت الصورة الأحدية الغير المنقسمة التي لأشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة ذات جهات فلا يخلو إما أن لا تكون لها ولا لشيء من أجزائها التي تفرض فيها بحسب جهاتها نسبة إلى الشيء المعقول الواحد الذات الغير المنقسم المتجرد عن المادة، أو تكون تلك النسبة لكل واحد من أجزائها التي تفرض، أو تكون لبعضها دون بعض، فإن لم يكن لشيء منها نسبة فليست لبعضها ولا لكلها لا محالة نسبة، فينبغي أن لا تدرك وأن لا يكون بين هذا المعقول ومعقول آخر فرق[1]، وليس كذلك فإنا نجد تفرقة ضرورية. وإن كان لبعضها دون بعض نسبة فالبعض الذي لا نسبة له ليس هو من معناه في شيء، ويلزم أن يكون الشيء الواحد مجهولاً ومعقولاً بالقياس إلى البعضين، وهذا محال. وإن كان لكل جزء يفرض نسبة، فإما أن تكون لكل جزء يفرض نسبة إلى الذات المعقول بأسرها أو إلى جزء من الذات المعقول، فإن كان لكل جزء يفرض إلى الذات بأسرها نسبة فليست الأجزاء إذاً أجزاء معنى المعقول بل كل واحد منها معقول في نفسه مفرد، وإن كان كل جزء له نسبة غير نسبة الآخر إلى الذات فمعلوم أن الذات منقسمة في المعقول وقد وضعناها غير منقسمة؛ هذا خلف. ومن هذا تَبَيَّن أن الصورة المنطبعة في المادة لا تكون إلا أشباحاً لأمور جزئية منقسمة لكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منها.

فإن قيل منشأ التلبيس في هذا البرهان قولكم إن المعنى المعقول إن كان له نسبة إلى بعض الذات فيكون البعض الآخر ليس من معنى المعقول في شيء، ونحن هكذا نقول فإن المدرك منا هو جزء وذلك الجزء لا ينقسم وهو المسمى

(١) وهذا يؤدي إلى القول بوجود معقول واحد وكل ما سواه عَرَض غير حقيقي أو وهم. وهذا المذهب نشأت بذوره في اليونان مع الفيلسوف بارمنيدس، وهو معارض لمذهب التعدد الذي كان سائداً قبله في المدن اليونانية. ومن مذهب الوحدة هذا نشأ مذهب وحدة الوجود بشكله الإسلامي عند ابن رشد، ثم تطور فيما بعد في أوروبا مع سبينوزا وغيره.

بالجوهر الفرد، قلنا أنتم بين أمرين: إما أن تقولوا نسبة المعقول إلى بعض منقسم، أو إلى بعض غير منقسم، فإن كان نسبته إلى بعض منقسم قلتم ينتسب إلى جزء لا ينقسم فكل جزء من الجسم منقسم وقد برهنا على ذلك، وله براهين هندسية ليس ههنا موضع ذكرها.

البرهان الرابع:

أن نقول: إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية، لكان يجب أن لا تعقلَ ذاتها وأن لا تعقل الآلة وأن لا تعقل أنها عقلت، فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، وليس بينها وبين آلتها آلة، ولا بينها وبين أنها عقلت آلة؛ لكنها تعقل ذاتها وآلتها والتي تدعى آلتها وأنها عقلت فإذاً تعقل بذاتها لا بالآلة. وأيضاً لا يخلو إما أن يكون تعقلها آلتها إما لوجود ذات صورة آلتها وإما أخرى مخالفة لها وهي صورة أيضاً فيها وفي آلتها، أو لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها تلك فيها، فإن كانت لوجود صورة آلتها فصورة آلتها في آلتها بالشركة دائماً فيجب أن تعقل آلتها دائماً التي كانت تعقل لوجود صورة آلتها، وإن كان لوجود صورة غير تلك الصورة فإن المغايرة بين أشياء تدخل في حد واحد إما لاختلاف المواد والأعراض وإما لاختلاف ما بين الكلي والجزئي والمجرد عن المادة والوجود في المادة، وليس ههنا اختلاف مواد وأعراض فإن المادة واحدة والأعراض واحدة، وليس ههنا اختلاف بالتجريد والوجود في المادة فإن كليهما في المادة، وليس ههنا اختلاف الخصوص والعموم لأن أحدهما إنما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها وهذا المعنى لا يختص بأحدهما دون الآخر. وأما ذات النفس فإنها تدرك دائماً وجودها لا شيئاً من الأجسام التي معها وفيها [1]، ولا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى معقولة غير صورة آلتها فإن هذا أشد استحالة لأن الصورة المعقولة

---

(١) راجع برهانه على وجود النفس ص ٤٨.

إذا حلت الجوهر العاقل جعته عاقلاً لما تلك الصورة صورته أو لما تلك الصورة مضافة إليه فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة. وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا أيضاً صورة شيء مضاف إليها بالذات لأن ذات هذه الآلة جوهر ونحن إنما نأخذ ونعتبر صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف البتة. فهذا برهان عظيم على أنه لا يجوز أن يدرك المدرك للآلة التي هي آلته في الإدراك، ولهذا فإن الحس إنما يحس شيئاً خارجياً ولا يحس ذاته ولا فعله ولا آلته ولا إحساسه، وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته؛ بل إن تَخيَل آلته تخيّلها لا على نحو يخصه بأنه لا محالة له دون غيره إلا أن يكون الحس يورد عليه صورة آلته لو أمكن فيكون حينئذ إنما يحكي خيالاً مأخوذاً عن الحس غير مضاف عنده إلى شيء، حتى لو لم تكن آلته كذلك لم يتخيله.

البرهان الخامس:

مركب من مجموع دلائل واضحة وشواهد لائحة من أحاط بها علماً يقينيّاً تيقّن قطعاً أن النفس ليس بجسم ولا تحلّ الأجسام.

وطريقه أن نقول إن النفس لو كانت جسماً فلا يخلو إما أن تكون حالّةً في البدن أو خارجة البدن، فإن كانت خارجة البدن فكيف تؤثر وتتصرف في هذا الجسم؟ وكيف يكون قوام البدن بها؟ وكيف تتصرّف في المعارف العقلية في الملك والملكوت فتعرف الأول الحق وتسافر في العرفان العقليّ وتستوفي المعقولات في ذاتها؟ وإن كانت حالّةً في البدن فلا يخلو إما أن تكون حالةً بجميع البدن أو ببعضه، فإن كانت حالةً بجميع البدن فكان ينبغي إذا قطع منه طرف أن تنتقص أو تنزوي وتنتقل من عضو إلى عضو فتارةً تمتد بامتداد الأعضاء وتارة تتقلّص بذبول الأعضاء، وهذا كله محال عند من له غريزة صحيحة وفطنة مستقيمة طاهرة عن شوائب الخيال؛ وإن كانت حالة في بعض البدن فذلك البعض منقسم إما بالفعل أو بالفرض فينبغي أن تنقسم النفس إلى

أن تنتهي بالأقسام إلى أقل شيء وأحقره، وهذا معلوم إحالته على البديهة؛ فكيف يكون كذلك حال النفس التي هي محل المعارف وبه شرف الإنسان على جميع الحيوانات، وهو المستعد للقاء الله تعالى، وهو المخاطب وهو المثاب وهو المعاقب، وهو الذي إذا زكّاه الإنسان أفلح وإذا دسّاه خاب وخسر، وهو خلاصة الموجودات وزُبْدةُ الكائنات في عالم العود، وهو الذي يبقى بعد موت البدن، وهو الذي إن كان متحلّياً بالمعارف وصل إلى السعادة الأبدية فرحاً مستبشراً بلقاء الله تعالى؛ قال الله تعالى ﴿أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾ [آل عمران: ١٧٠] فمن كان له أدنى مُسْكة من العقل يعلم أن الجوهر الذي هذا محلّه ومنزلته لا يكون حالاً في البدن ولا يكون جزءاً من البدن لا دمّ ولا بخار ولا مزاج ولا غيره؛ وأيضاً فإنك تعلم أن نفسك مذ كنت لم تتبدل، ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلّها تتبدّل إذ لو لم تتبدّل لكان لا يغتذي لأن التغذّي أن يحلّ بالبدن بدل ما تحلّل، فإذاً نفسك ليس من البدن وصفاته في شيء.

وأيضاً لو كانت النفس الإنسانية منطبعة في البدن لكان يضعف فعلها مع ضّعف البدن لكنها لا تضعف مع ضعف البدن فثبت أنها غير منطبعة فيه؛ ودليل عدم الضعف المشاهدة فإن بعد الأربعين تكون القوة البدنية في انحطاط والقوة العقلية في الزيادة والارتفاع.

وأما الذي يتوهم من أن النفس تنسى ولا تفعل فعلها مع مرض البدن وعند الشيخوخة، وأن ذلك بسبب أن فعلها لا يتم إلا بالبدن، فظنٌّ غير ضروري ولا حقّ، وذلك أنه بعدما صح لنا أن النفس تفعل بذاتها يجب أن يطلب السبب في هذا، فإن كان قد يمكن أن يجتمع أن للنفس فعلاً بذاتها وأنها أيضاً تترك فعلها مع مرض البدن ولا تفعل من غير تناقض فليس لهذا الاعتراض اعتبار.

فنقول: إن النفس له فعلان: فعل له بالقياس إلى البدن وهو السياسة، وفعل بالقياس إلى ذاته وإلى مبادئه وهو التعقل؛ وهما متعاندان متمانعان، فإنه إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر ويصعب عليه الجمع بين الأمرين؛ وشواغله من جهة البدن الإحساس والتخيّل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع؛ وأنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر في معقول تعطّل عليك كل شيء من هذه إلا أن تغلب وتقسِرّ النفس بالرجوع إلى جهاتها.

وأنت تعلم أن الحسّ يمانع النفس عن التعقل إذا أكبّت على المحسوس من غير أن يكون أصاب آلة التعقل أو ذاتها آفة بوجه، وتعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل؛ فلهذا السبب ما يتعطل أفعال العقل عند المرض، ولو كانت الصورة المعقولة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة لكان رجوع الآلة إلى حالها يُحْوِجُ إلى اكتساب من الرأس، وليس الأمر كذلك فإنه قد يعود النفس إلى ملكتها وهيأتها عاقلة بجميع ما عقلته بحاله، فقد كانت إذاً كلّها معها إلا أنها كانت مشغولة عنه؛ وليس اختلاف جهتي[1] فعل النفس فقط يوجب في أفعاله التمانع بل تَكَثّرُ أفعال جهة واحدة قد يوجب هذا بعينه، فإن الخوف يُغفل عن الوجع، والشهوة تصدّ عن الغضب، والغضب يصرف عن الخوف، والسبب في جميع ذلك واحد وهو انصراف النفس بالكلّية إلى أمر واحد، وكلّها قوى النفس الواحدة وهي ملكها والقوى رعيتها وجنودها؛ فإذاً ليس يجب إذا لم يفعل شيء فعله عند اشتغاله بحالة لشيء أن لا يكون فاعلاً فعله إلا عند وجود ذلك الشيء.

ولنا أن نتوسّع في بيان هذا الباب لأن هذا الباب من أصعب أبواب النفس إلا أنه بعد بلوغ الكفاية ننسب الازدياد إلى تكلف ما لا نحتاج إليه؛ فقد ظهر من أصولنا التي قررنا أن النفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به فيجب أن يكون علاقتها مع البدن علاقة التدبير والتصرف والله تعالى وليّ الهداية والتوفيق.

---

(١) فعل النفس بسياستها البدن، وفعلها بتعقلها ذاتها ومبادئها.

بيان القوى الحيوانية

والقوى الحيوانية تنقسم إلى محركة ومدركة: والمحركة إما أن تكون محركة على أنها باعثة على الفعل أو على أنها فاعلة، والباعثة إما أن تكون على جذب النفع أو على دفع الضر، والباعثة على جذب النفع هو الذي يعبر عنه بالشهوة وهو الذي إذا ارتسم في الخيال معنى يعلم أنه خير عنده أو يُظن[1] يبعث القوة الفاعلة على جذب ذلك النفع.

وأما الباعثة على دفع الضر فهي التي يعبر عنها بالغضب وهي القوة التي إذا ارتسم في الخيال ما يعلم أو يظن أنه يضر تبعث على تحريك يدفع به ذلك الضرر أو المؤذي طلباً للانتقام والغلبة.

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوطار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ أو ترخيها فتصير الأوطار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ؛ وهذه القوة هي التي يعبر عنها بالقدرة؛ والباعثة هي الإرادة[2].

وتحري هذا هو أن كل فعل اختياري يدخل في الوجود فلا يدخل ما لم يأت إليه رسول القدرة وهو ذلك المعنى المودع في العضلات، والقدرة لا تنبعث من وطنها ومكامنها بل كأنها في دعة ورفاهية ما لم يأت إليها رسول الإرادة، إما إرادة جذب النفع أو إزالة الأذى والدفع. والإرادة لا تنتهض من مكانها ولا تخرج من مكامنها ما لم يأت إليها رسول العلم، فإذا أتى وجزم الحكم انبعثت الإرادة ولا تجد بدّاً من الانقياد والإذعان، وإذا جزمت الإرادة الحكم انبعثت القدرة

---

(١) الشهوات التي يعلم أنها خير له هي المشروعة، والتي يظن أنها خير وليست كذلك هي الشهوات المحرمة والممنوعة.

(٢) بتعبير آخر: القوة الفاعلة هي القوة العملية، والقوة الباعثة هي القوة النظرية.

لتحريك الأعضاء فلا تجد محيصاً وخلاصاً من الامتثال والارتسام بموجب رسمها ؛ وإذا جزمت القدرة الحكم تحركت الأعضاء بحيث لا تجد محيصاً من الحركة : فما دام رسول العلم متردداً تكون الإرادة مترددة ، وما دامت الإرادة مترددة تكون القدرة مترددة ، وما دامت القدرة مترددة فالأفعال لا تدخل في الوجود ولا تظهر على الأعضاء ؛ فإذا اتصل الحكم بالجزم وجدت الأفعال[1] .

زيادة تحقيق

اعلم أن الحركة الاختيارية التي هي خاصية الحيوان لها مبدأ ووسط وكمال : أما المبدأ فحاجة الناقص إلى الكمال واشتياق الطالب ، وأما الكمال فنيل المطلوب ، وبينهما وسط وهو السلوك الطلبي ؛ فالحركات الاختيارية التي للحيوان هي حركات مكانية فعلية إلى جهات مختلفة عن علم وشعور وطلب ، بخلاف حركات النبات فإنها لما كانت غير اختيارية توجهت إلى جهات مختلفة من غير علم وشعور وطلب للخير ، وحركاتها تكون حركة النمو والذبول. والحركات الاختيارية للإنسان حركات فكرية وحركات قولية وحركات فعلية ، وإنما جهات اختلافها بخلاف حركات الحيوان فإنها عدمت قسمين منها وهي الفكرية والقولية. والحركة النباتية احتاجت إلى حسن تعهد وتشذيب حتى تصل إلى كمالها المطلوب وهما الثمرة وتوليد المثل: أما الثمرة فللانتفاع بشخصه ، وأما توليد المثل فللانتفاع بنوعه ، فلا يخلو وجوده في الكون عن نفع جزئي بشخصه وعن نفع كلي بنوعه.

والحركة الحيوانية احتاجت أيضاً إلى حسن رعاية وتسخير حتى تصل إلى

(١) يمكن تصوير مراحل ظهور الفعل الاختياري إلى الوجود بالشكل التالي :
العلم ← الحكم الجازم ← الإرادة (وهي تنقسم إلى إرادة جذب النفع أو إزالة الأذى والدفع) ← القدرة على الفعل (وآلتها العضلات) ← الفعل الاختياري الذي يدخل في الوجود.

كما المطلوب وهو الانتفاع بشخصه حملاً وركوباً وأكلاً وحراثة، والانتفاع بنوعه سوماً وتوليداً وإنتاجاً، فلا يخلو وجوده في الكون عن نفع جزئي بشخصه وعن نفع كلي بنوعه.

وأما الحركة الإنسانية فاحتاجت إلى حسن عناية وتكليف بتأييد وتسديد وتعريف، فإن الحركة الفكرية يدخلها حق وباطل فيجب أن يختار الحق دون الباطل، والحركات القولية يدخلها صدق وكذب فيجب أن يختار الصدق دون الكذب، والحركات الفعلية يدخلها خير وشر ويجب أن يختار الخير دون الشر، ولن يتحقق هذا الاختيار إلا من تأييد وتسديد وتعريف.

فأما التأييد فيظهر أثره في الأفعال حتى يختار من الحركات الفعلية الخير ويترك الشر، وأما التسديد فيظهر أثره في الأقوال حتى يختار من الحركات القولية الصدق ويترك الكذب، وأما التعريف فيظهر أثره في الأفكار حتى يختار من الحركات الفكرية الحق ويترك الباطل.

وإنما هذه المراتب الثلاثة مقدرة على المراتب الثلاثة العلوية التي يعبر عنها تارة بالملائكة المؤيدين، وتارة بالجدود الروحانيين، وتارة بالحروف والكلمات في عليين؛ وكما أن الحركات النباتية احتاجت إلى تشذيب والحركات الحيوانية إلى تهذيب كذلك احتاجت الحركات الإنسانية إلى تأديب.

ومن صفت اختياراته في حركاته الثلاث عن شائبة الباطل والكذب والشر من كل وجه فهو الذي يحق له أن يقول «أدّبني ربي فأحسن تأديبي» وهو الذي يستحق أن يؤدب غيره ويهذّب ويزكّي ويطهر ويعلّم ويذكّر لقوله تعالى ﴿كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتابَ والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ [البقرة: ١٥١].

بيان القوى المدركة

وهي منقسمة بالقسمة الأولى قسمين: مدركة من ظاهر ومدركة من باطن؛ والمدركة من الظاهر تنقسم خمسة أقسام وهي الحواس الخمس فنذكرها ونذكر كيفية تأديتها إلى الحسّ المشترك.

اعلم أن أول الحواس اتصالاً بالحيوان وأعمّها لجميع الحيوانات وأسراها في بدن الحيوان هي حاسّة اللمس، وهي قوة مبثوثة في جميع بشرات الحيوان ولحمه وعرقه وعصبه يُدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة والرخاوة واللّين والخشونة والخفة والثقل، والحامل لها جسم لطيف في شباك العصب يسمى روحاً ويستمد من القلب والدماغ، وشرط إدراكه أن يستحيل كيفية البشرة إلى ضدّ المدرك من الحرارة والبرودة وغيرهما حتى يصير مُدركاً، ولذلك لا يدرك إلا ما هو أبرد منه أو أسخن أو أخشن أو ألين، والمِثْل قلّما يدرك. والمدركات مختلفة وهي مع اختلافها تستند إلى مدرك واحد. وعند قوم قوة اللمس جنس لأربعة أنواع من القوى: (إحداها) حاكمة في التضاد بين الحار والبارد (والثانية) حاكمة في التضاد بين الرطب واليابس (والثالثة) حاكمة في التضاد بين الصّلب واللين (والرابعة) حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس؛ وربما يزيدون على ذلك؛ وهي الطليعة الأولى للنفس[1]؛ ولا يخلو جزء من البشرة عن قوة اللمس ولا يوجد حيوان إلا وفيه قوة اللمس.

والحكمة في القوة اللمسية هي أن الحكمة الإلهية لما اقتضت أن يكون حيوان يتحرك بالإرادة مركباً من عناصر وكان لا يؤمن عليه أضرار الأمكنة المتعاقبة عليه عند الحركة أيّدَ بالقوة اللمسية حتى يهرب بها من المكان الغير الملائم ويقصد بها المكان الملائم.

---

(١) لعله يقصد أن قوة اللمس هي القوة الرئيسية للنفس المدركة من ظاهر، وذلك بسبب عمومها لجميع الحيوانات، بعكس الحواس الأخرى التي قد تختص ببعض الحيوان دون بعض.

ثم يليها من الحواس حاسّة الشم ؛ ولما كان مثله من الحيوانات لا تستغني جبلّته عن التغذي ، وكان اكتسابه للغذاء بتصرف إرادي ، وكان من الأطعمة ما لا يوافقه ومنها ما يوافقه أيّد بالقوة الشَّمِّية ، إذاً كانت الروائح تدل الحيوان على الأغذية الملائمة دلالةً قوية .

وحاسة الشم قوة مبثوثة في زائدتي الدماغ كحلمتي الثدي ، ويدرك بها الروائح المختلفة الطيبة منها والكريهة ؛ والحامل لها أيضاً جسم لطيف في الحلمتين ، والممدّ لها الهواء اللطيف لا على أنه ينقل الرائحة من المتروّح إلى الحاسة فقط ، بل على أنه يستحيل إليه بالمجاورة كما يستحيل بمجاورة النار والبرد . والهواء بلطافته أسرع قبولاً للروائح منه للحرارة والبرودة ، وهذه القوة في الحيوانات أشدّ وأكثر . وأول ما يتصل بالجنين بعد قوة اللمس هو الشم ؛ ولهذا تُحفظ الأمّ عن الروائح الكريهة وأن لا تشم شيئاً من المطعومات إلا أكلته حتى لا يظهر خلل في الجنين . وقد يظن أن النملة تحس بحس الشم حبّاً من الحبوب فتخرج من البيت فتطلبه وتصل إليه وإن كان من وراء جدار ؛ وليس ذلك شمّاً مجرداً بل هو حسٌّ وقوة في حسّ ، وكيف لا والمطلوب ربما لا تكون له رائحة . وقد يعبر كثيراً عن الحس بالشم ، وفي الخبر « الأرواح جنود مجنّدة » فتتشامُّ كما تشامّ الخيل « فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف » وإنما المراد بالتشامّ الإحساس .

أما حاسة الذوق فهي أيضاً طليعة تَعرف الطعوم الموافقة والمنافية ، وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان تُدرك الطعوم المتحلّلة من الأجرام المماسة لها المخالطة للرطوبة العذبة التي فيها مخالطةً محيلةً ، فإنها تأخذ طعم ذي الطعم وتستحيل إليه وربما تحيله إليها ، وكلما اتصل الطعم بذلك العصب أدركه العصب ؛ وهي التي تتلو الشم . وتتصل هذه القوة بالجنين بعد قوة الشم فتظهر فيه عند الولادة فيتحرك الجنين ويحرّك لسانه ويلعَق نفسه بنفسه .

أما حاسة البصر ووجه منفعتها فإن الحيوان المتحرك بالإرادة لما كان تحركه إلى بعض المواضع كمواقد النيران، وعن بعض المواضع كقلل الجبال وشطوط البحار، ربما يؤدي إلى الإضرار به؛ أوجبت العناية الإلهية إعطاء القوة في أكثر الحيوان؛ وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة.

ولا تظن أنه ينفصل من المتلون شيء ويصل إلى العين، ولا أن ينفصل من العين شعاع فيمتد إلى المتلون، لكن يحدث صورة في الصقيل المستعد لقبول الصورة بشرط المقابلة المخصوصة وتوسط الشفاف، فإذا حصلت الصورة في الجليدية أفضت الى العصبة المجوفة التي فيها روح هو جسم لطيف مثل ما تقع الصورة على الماء الراكد، فيفضي إلى ملتقى الأنبوبتين المتصلتين بالعينين في مقدمة الدماغ، فيدرك الحس المشترك من الصورتين المتحدتين صورة واحدة وإلا كان يجب أن يرى شيئين إذ الصورة في الجليدية صورتان؛ ولما كانت الرطوبة الجليدية كرية والذي يقابل من سطح الكرة إنما يقابلها بالمركز على خطوط موهومة خارجة من السطح إلى المركز، فحينما قربت المسافة بين الرائي والمرئي كانت الخطوط أكثر والشكل المخروط منها إلى المركز أقصر والزاوية أكبر؛ وحينما بعدت المسافة كانت الخطوط أقل والشكل المخروط منها إلى المركز أطول والزاوية أصغر، وذلك بسبب رؤية البعيد صغيراً والقريب على هيئته.

وأما حاسة السمع فهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ، تدرك صورة ما يتأدى إليه بتموّج المنضغط من قرع أو قلع انضغاطاً بعنف يحدث منه صوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته فتماس الأمواج المختلفة تلك العصبة فتتأدى بها إلى الحس المشترك.

وقيل إن تلك العصبة مفروشة في أقصى الصماخ ممدودة مدّ الجلد على الطبل إلا أنها على دقة نسج العنكبوت وصلابة الجلد المدبوغ.

وقيل إنها أعصاب كأوتار العود ممدودة في جوانب الصماخ، وتتحرك تلك الأوتار بتحرك الهواء الراكد فيه فيحصل منه طنين، وإنما يتحرك على ترتيب تعاقب الحروف والأصوات واختلافها في الرفع والخفض والخفة والثقل والدقة والغلظ. وكما أن الضياء شرط في الإبصار كذلك الهواء في السمع.

والسمع إنما يسمع من محيط الدائرة، والبصر إنما يبصر على خط مستقيم؛ على أن تلك الخطوط المستقيمة تخرج من المحيط وتصل إلى المركز من الكرة المدورة، حتى ظن ظانون أن تلك الخطوط أشعة منبعثة من البصر إلى القاعدة أو صور مقبوضة من القاعدة إلى البصر؛ وكلا الوجهين خطأ كما ذكرناه.

والقوة السامعة تلي المبصرة في النفع؛ ووجه منفعتها أن الأشياء الضارة والنافعة قد تُستدل عليها بخاصّ أصواتها، فأوجبت العناية الإلهية وضع القوة السامعة في أكثر الحيوان. على أن منفعة هذه القوة في النوع الناطق من الحيوان[1] تكاد تفوق الثلاث.

وأما القوى المدركة من باطن فتنقسم بالقسمة الأولى ثلاثة أقسام: منها ما يدرك ولا يحفظ، ومنها ما يحفظ ولا يعقل، ومنها ما يدرك ويتصرف. ثم المدرك إما أن يدرك الصورة أو المعنى، والحافظ إما أن يحفظ الصورة أو المعنى؛ والمتصرف تارة يتصرف في الصورة وتارة في المعنى، والمدرك تارة يكون له إدراك أوّلي من غير واسطة وقد يكون له إدراك ولكن بواسطة مدرك آخر.

والفرق بين الصورة والمعنى أن الصورة نعني بها في هذا المقام ما يدركه الحس الظاهر ثم يدركه الحس الباطن، والمعنى هو الذي يدركه الحس الباطن من غير أن يكون للحس الظاهر فيه مدخل. فهذه تقاسيم المدركات على الجملة.

---

(١) أي الإنسان.

أما تفصيلها وبيان إثباتها ومحالها فالمدرك للصورة هو الحس المشترك ويسمى بنْطاسْيا وخازنه الخيـال، والمدرك للمعنـى القـوة الوهميـة وخـازنها الحافظـة والذاكرة، والذي يدرك ويعقل هو القوة المتخيّلة وما لا يعقل ما ذكرناه من الوهم والحس.

أما بيان إثباتها فهو بحسب الوجدان: أما إثبات الحس المشتـرك فهو أنك تبصر القطر النازل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً، كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل، ولو كان المدرك هو البصر الظاهر لكان يرى القطر كما هو عليه والنقطة كما هي عليها فإنه لا يدرك إلا المقابل النازل وذلك ليس بخط؛ فعلمنا أن ثم قوة أخرى ارتسم فيها هيئة ما رأى أولاً، وقبل أن تمحي تلك الهيئة لحقتها أخرى وأخرى فرآها خطاً مستقيماً أو خطاً مستديراً، والدليل عليه أنه لو أديرت النقطة لا بسرعة لترى نقطاً متفرقة فعندك إذاً قوة قبل البصر إليها يؤدي البصر ما يشاهده، وعندها تجتمع المحسوسات فتدركهـا. وكذلك الإنسان يحس من نفسه أنه إذا أبصر شخصاً أو سمع كلاماً، أدرك المبصر شخصاً واحداً وأدرك المسموع كلاماً واحداً وما في العين عنده شخصان أعني شبحين في العينين وكلامين في الأذنين، فعلم يقيناً أن محل الإدراك أمر وراء العينين والأذنين، فالقوة المدركة لها قوة واحدة اجتمعت عندها الصورتان ـ أعني الشبحين في العينين على اتفاقهما ـ والمدركان ـ أعني المبصر والمسموع على اختلافهما، فتلك القـوة تجمع المتماثلات والمختلفات فسميناها الحس المشترك، إذ لا تكـون النفس مـدْرِكـةً إلا بهذه القـوة وسمينـاهـا اللّـوح، إذ لا تجتمـع المحسوسات إلا في هذه القوة وليس لها إلا الإدراك فقط وإنما يكون الارتسام والحفظ لقوة أخرى. ومن خواص هذه القوة استحضار المحسوسات في الحواس أولاً ثم إدراكها ثانياً، ومن خـواصهـا أنها تـدرك الجزئيـات الشخصيـة دون الكليات العقلية، ومن خواصها أنها تحس باللذة والألم من المتخيلات كما تحس بالألم واللذة من المحسوسات الظاهرة.

وأما بيان القوة الخيالية فإنا نعلم أنا إذا رأينا شيئاً وغبنا عنه أو غاب عنا بقيت صورته فينا كأنا نشاهدها ونراها، فهي تحفظ مُثُلَ[1] المحسوسات بعد الغيبوبة؛ وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا الطعم لغير صاحب هذا الكون، وأن لصاحب هذا الكون هذا الطعم، فإن القاضي بهذين الحكمين لا يمكنه القضاء ما لم يحضره المقضي عليهما.

وأما بيان القوة الوهمية فإن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك من الأشخاص الجزئية المحسوسة معانٍ جزئية غير محسوسة، كما تدرك الشاة أن هذا الذئب عدوّها، والعداوة والمحبة غير محسوستين، وتحكم عليهما كما تحكم على المحسوس؛ فعلمنا أن هذه لقوة أخرى. وللقوة الوهمية في الإنسان أحكام خاصة منها حَمْلُها النفس أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترتسم في الخيال مثل الجواهر العقلية التي لا تكون في حيّز ومكان، ومنها إثبات الخلاء محيطاً بالعالم، ومنها موافقة المبرهن على تسليم المقدمات ثم مخالفته في النتيجة.

وقد قيل إن القوة الوهمية هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي، ولكن حكماً تخيّلياً مقروناً بالأشياء الجزئية والصور الحسّية وعنها يصدر أكثر الأفعال الحيوانية.

وأما بيان القوة الحافظة فإنا نعلم أنا إذا أدركنا المعاني الجزئية لا تغيب عنا بالكلية فإنا نتذكرها ونستحضرها بأدنى تأمّل، فعلمنا أن لهذه المعاني خازناً يحفظها، فتلك هي الحافظة ما دامت باقية فيها، فإذا غابت واستعادت فهي الذاكرة. ونسبة الحافظة إلى المعاني كنسبة المصوِّرة إلى المحسوسات المتصوَّرة في الحس المشترك.

وأما بيان قوة التخيل فإنا نعلم أنا يمكننا أن ندرك صورة ثم نفصّل ونركّب ونزيد وننقص وندرك معنى فنلحقه بالصورة، فهذا التصرف لغير ما ذكر من

---

(١) المثل جمع مثال. ومثل المحسوسات يعني صورها.

القوة. ومن شأن هذه القوة أن تعمل بالطبع عملاً منتظماً أو غير منتظم، وإنما ذلك لتستعملها النفس على أيّ نظام تريده، ولو لم يكن كذلك لكان أمراً طبيعياً غير مفتنّ. ولما كان للإنسان أن يتعلم الصناعات المختلفة والنقوش العجيبة والخطوط المنظومة ليكون مطبوعاً على فعل واحد كسائر الحيوانات، فهذه القوة تستعملها النفس في التركيب والتفصيل، تارة بحسب العقل العملي، وتارة بحسب العقل النظري، وهي في ذاتها تركّب وتفصل ولا تدرك؛ وإذا استعملتها النفس في أمر عقلي سمّيت مفكرة، وإذا أكبّت على فعلها الطبيعي سميت متخيلة. والنفس تدرك ما تركّبه وتفصله من الصور بواسطة الحس المشترك، وما تركبه من المعاني بواسطة القوة الوهمية.

وأما محال هذه القوى فاعلم أن هذه قوى جسمانية فلا بد لها من محال جسمانية خاصة واسم خاص، فالحس المشترك آلتها ومحلها الروح المصبوب في مبادىء عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ.

وأما القوة المصوّرة وتسمى الخيال فآلتها الروح المصبوب في البطن الأول من الدماغ ولكن في جانبه الأخير.

. وأما القوة الوهمية فمحلها وآلتها الدماغ كله ولكن الأخص بها التجويف الأوسط لا سيما في جانبه الأخير.

وأما القوة المتخيلة فسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط وكأنها قوة مّا للوهم وبتوسط الوهم للعقل.

وأما البواقي من القوى وهي الذاكرة والحافظة فسلطانها في حيّز الروح الذي في التجويف الأخير وهو آلتها، وإنما هدي الناس إلى القضاء بأن هذه هي الآلات وأنها مختلفة المحال بحسب اختلاف القوى وأن الفساد إذا اختص بتجويف أورث الآفة فيه.

ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع الحكيم تعالى أن يقدم الأقنص

للجرماني[1] ويؤخر الأقنص للروحاني، ويقعد المتصرف فيها حكماً واسترجاعاً للمُثُل المنمحية عن الجانبين في الوسط؛ جلّت قدرته.

بيان القوة الإنسانية خاصة

أما النفس الإنسانية الناطقة فتنقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة وإلى قوة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم، فالعاملة قوة هي مبدأ تحريك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرّوية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية. ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها. وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية أن يحدث منها فيها هيئات تخص الإنسان يُهيّأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك.

وقياسها إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة، واستنباط الصنائع الإنسانية.

وقياسها إلى نفسها أن فيما بينها وبين العقل النظري يتولد الآراء الذائعة المشهورة،مثل: إن الكذبَ قبيح، والظلم قبيح، والصدق حسن، والعدل جميل. وعلى الجملة جميع تفاصيل الشريعة فهو تفصيل هذه المشهورات المتولدة بين العقل النظري والعملي. وهذه القوة هي التي يجب أن تَتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوة التي نذكرها، حتى لا تنفعل عنها البتة بل تنفعل هي عنها وتكون مقموعة دونها؛ لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية، وهي التي تسمى رذائل الأخلاق؛ بل يجب

(١) الجرماني بكسر الجيم أي الجسدي؛ من الجرم أي الجسد

أن تكون غير منفعلة البتة وغير منقادة بل متسلطة مستولية فتكون لها فضائل الأخلاق.

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضاً، ولكن إن كانت هي الغالبة يكون لها هيئة فعلية ولهذه هيئة انفعالية، فيكون شيء واحد يحدث منهُ خلقٌ في هذا وخلق في ذلك؛ وإن كانت هي المغلوبة تكون لها هيئة انفعالية ولهذا هيئة فعلية غير غريبة، ويكون الخلق واحداً وله نسبتان. وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة لأن النفس الإنسانية كما ظهر جوهر واحد، وله نسبة وقياس إلى جنبتين: جنبة هي تحته وجنبة هي فوقه، وله بحسب كل جنبة قوة تنتظم بها العلاقة بينه وبين تلك الجنبة.

فهذه القوة العملية هي القوة التي لها بالقياس إلى الجنبة التي دونها هي البدن وسياسته.

وأما القوة النظرية فهي القوة التي بالقياس إلى الجنبة التي فوقها لتنفعل وتستفيد منها وتقبل عنها، فكأن للنفس منا وجهين: وجه إلى البدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادىء العالية والعقول بالفعل. ويجب أن يكون هذا دائم القبول عما هنالك والتأثر منه، وبه كمال النفس. فإذاً القوة النظرية لتكميل جوهر النفس، والقوة العملية لسياسة البدن وتدبيره على وجه يفضي به إلى الكمال النظري ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ [فاطر : ١٠].

وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة؛ فإن كانت[1] مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها[2] تصيّرها مجردة بتجريدها إيّاها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء؛ وسنوضح هذا بعد.

---

(١) الضمير يعود إلى الصور الكلية المجردة.

(٢) الضمير يعود إلى القوة النظرية.

وهذه القوة النظرية لها إلى هذه الصور نِسَبٌ، وذلك أن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له وقد يكون بالفعل؛ والقوة تقال على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير:

فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه شيء بالفعل، ولا أيضاً حصل ما به يخرج، وهذا كقوة الطفل على الكتابة.

ولا يقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل إلا ما يمكن به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة، كقوة الصبي الذي ترَعْرَعَ وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على الكتابة.

ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث معه أيضاً كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب بل يكفيه أن يقصد فقط: كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب.

والقوة الأولى تسمى قوة مطلقة هيولانية، والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة وملكة، والقوة الثالثة كمال القوة. فالقوه النظرية إذاً تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة التي ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة، وذلك متى تكون هذه القوة للنفس لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها، وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً؛ وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع ولكن على السواء، وفيها ترتب وتفاضل فيه خلاف بين الحكماء.

وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولى الأولى التي ليست بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة، وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة وهي أن تكون الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات الأولى التي يتوصل منها إلى المعقولات الثانية، أعني بالمعقولات الأولى المقدمات[1] التي بها يقع التصديق بالاكتساب؛ ولا أن يشعر بها المصدق أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل

(١) يعني المسلمات العقلية الفطرية.

اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء أو أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وهذه هي التي تسمى العلوم الضرورية. فما دام إنما حصل فيه من العقل هذا القدر فقط يسمى عقلاً ممكناً أو عقلاً بالملكة، ويجوز أن تسمى عقلاً بالفعل بالنسبة إلى الأولى[1]؛ وقد تكون أقوى من ذلك بأن يكون قد حصل له من المعقولات النظرية بحيث يمكنه أن يتوصل بها إلى المعقولات الثانية، ويجوز أن تكون نسبة بالقوة الكمالية وهو أن يكون قد حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الأولية، إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونة فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل وعقلها وعقل أنه عقلها. وتسمى عقلاً بالفعل لأنه يعقل متى شاء بلا اكتساب تكلف وتجشم وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة بالقياس إلى ما بعده.

وتارة تكون نسبته نسبة ما بالفعل المطلق، وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالها بالفعل ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل، فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً، وهذا هو العقل القدسي؛ وإنما سمي مستفاداً لأنه سيتضح أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائم الفعل[2] وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع فيه بالفعل نوع من الصورة تكون مستفادة من خارج. فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى عقلاً نظرية. وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني، وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله. وسيأتي زيادة شرح للعقل المستفاد القدسي في النبوة.

---

(١) هي عقل بالفعل بالنسبة إلى ما أسفل منها، وعقل بالقوة بالنسبة إلى ما أعلى منها.

(٢) وهو العقل الفعال، وهو عقل مفارق.

بيان اختلاف الناس في العقل الهيولاني الذي هو الاستعداد المطلق

اعلم أن الحكماء اختلفوا في هذا الاستعداد هل هو متشابه في جميع أشخاص النوع أم مختلف، فقالت جماعة إنها متشابهة في هذا الاستعداد وإنما الاختلاف راجع إلى استعمال ذلك الأمر المستعد في نوع من العلم دون نوع فيخرج إلى الفعل فيظهر الاختلاف.

وقالت جماعة إنها مختلفة الاستعداد على حسب اختلاف الأمزجة، وما يخرج منها إلى الفعل فإنما يخرج ذلك إلى حسب ذلك الاستعداد؛ وليس حكمها حكم الهيولى في أنها قابلة لكل صورة، فإن الهيولى الأولى قابلة للصورة الأولى وهي الجسمية وهي متشابهة في جميع الأجسام، ثم تقبل بواسطتها صورةً صورةً على حسب تركيبها من الصورة الثانية والهيولى الثانية؛ ولهذا لم يكن للهيولى الأولى وجود في ذاتها دون الصورة الأولى، ولا للجسم المطلق وجود دون أن يكون إما ناراً أو هواء أو غير ذلك؛ والأمر ههنا بخلاف ذلك فإن النفس لها وجود محقق واستعداد لذلك الوجود فيجب أن يكون مختلفاً بحسب اختلاف الموضوع.

وإن قيل إن النفس الإنسانية متشابهة في النوع وسلم ذلك فلا شك أنها مختلفة في الشخص والعين بحسب اختلاف العوارض المشخصة، فيختلف الاستعداد في العقل الهيولاني على حسب ذلك، فإن النفس إنما تفيض من المبادىء على قدر الاستعداد، فكلما كان المزاج أعدل كانت النفس أشرف؛ وينضاف إليه طوالع الكواكب وأجرام السموات؛ فإذاً كما أن النفس وإن كانت متحدة في النوع فبينها تفاضل وترتب، فكذلك الاستعداد مترتب على شرف النفس، فرب نفس نبي يستغني عن الفكرة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، ورب نفس غبي لا يعود عليه الفكر براذة. وهذا الرأي أقوى وأقرب إلى مناهج الشرع[1].

(١) وذلك لأن القول بتفاوت الاستعداد في النوع الإنساني (بالنسبة إلى العقل الهيولاني) يؤدي إلى

بيان أمثلة مراتب العقل من الكتاب الإلهي

اعلم أن الله تعالى ذكر هذه المراتب في آية واحدة فقال: ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾ [النور: ٣٥].

فالمشكاة مثل للعقل الهيولاني؛ فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل؛ ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادىء المعقولات فهي الزجاجة؛ فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة، لأن الشجرة ذات أفنان فكذلك الفكرة ذات فنون؛ فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت، فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء، فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح، ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور، نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري. ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة إليه كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض، فتلك النار هي العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية. وإن جعلت الآية مثالاً للعقل النبوي فيجوز، لأنه مصباح يوقد من شجرة أمرّية مباركة نبوية زيتونة أمّية لا شرقية طبيعية ولا غربية بشرية يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة وإن لم تمسسه نارُ الفكرة نور من الأمر الرُّبوبي على نور من العقل النبوي يهدي الله لنوره من يشاء.

= القول بوجود أنفس معدة سلفاً لاستقبال الرسالة الإلهية (أي النبوة). بينا القول بتساوي هذا الاستعداد الأوليّ لدى النوع تكون نتيجته الحتمية القول بأن تحصيل النبوة إنما يكون بالجهد والاكتساب، لا بالإرادة الإلهية والاختيار.

بيان تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما إلى الآخر

اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل كالأسّ والشرع كالبناء، ولن يغني أسّ ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسّ.

أيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصَرُ ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر؛ فلهذا قال تعالى: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه﴾ [المائدة: ١٦].

وأيضاً فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمده، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت؛ وعلى هذا نبّه الله سبحانه بقوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ إلى قوله: ﴿نور على نور﴾ [النور: ٣٥] فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان بل متحدان. ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن نحو قوله تعالى: ﴿صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون﴾ [البقرة: ١٧١] ولكون العقل شرعاً من داخل قال تعالى في صفة العقل: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾ [الروم: ٣٠] فسمى العقل ديناً. ولكونهما متّحدين قال: ﴿نور على نور﴾ أي نور العقل ونور الشرع.

ثم قال: ﴿يهدي الله لنوره من يشاء﴾ فجعلها نوراً واحداً؛ فالشرع إذا فَقَدَ العقلَ لم يظهر به شيء وصار ضائعاً ضياع الشعاع عند فقد نور البصر، والعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور عجز العين عن فقد النور.

واعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشيء دون جزئياته، نحو أن يعلم جملةً حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطي

الجميل وحسن استعمال المعدلة وملازمة العفّة ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء. والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء شيء وما الذي هو معدلة في شيء شيء[1].

وعلى الجملة فالعقل لا يهتدي إلى تفاصيل الشرعيات، والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقرّ عليه العقل وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده، وتارة بالتعليم وذلك في الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد. فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة والدّال على مصالح الدنيا والآخرة، ومن عدل عنه فقد ضلّ سواء السبيل. وإلى العقل والشرع أشار بالفضل والرحمة بقوله تعالى: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتَّبعتُم الشيطان إلا قليلا﴾ [النساء: ٨٣] وعُني بالقليل المصطفين الأخيار.

بيان حقيقة الإدراك ومراتبه في التجريد

اعلم أن الإدراك أخذ صورة المدرَك، وبعبارة أخرى الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية؛ فإن الصورة الخارجية لا تحل المدرك بل مثال منها، فإن المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج بل ما تمثّل في الحاسّ، فالخارج هو الذي المحسوسُ انتزع منه، والمحسوس هو الذي وقع في الحاس فشعر به، ولا معنى لشعوره إلا وقوعه فيه وانطباعه به. كذلك المعقول هو مثال الحقيقة المرتسم في النفس، لأن العقل يجرّده عن جميع العوارض واللواحق الغريبة إن كان يحتاج إلى التجريد.

---

(١) لذلك فإن النبوة ضرورية لتدل العقل على جزئيات الشرع التي لا يعرفها إلا بالتوجيه؛ أي أن هذه الجزئيات لا يمكن أن تحدد وتوضح وتعرف تفاصيلها إلا بالوحي الإلهي. بعكس النظريات القائلة بأن النبوة لا ضرورة لها لإمكان العقل الاستدلال على الكليات والجزئيات أيضاً.

وأما مراتب الإدراكات في التجريد فاعلم أولاً أن المدرَك الذي يفتقر إلى تجريد لا يخلو في الوجود الخارجي عن لواحق غريبة وأعراض غاشية من قدر وكيف وأين ووضع، فإن الإنسان مثلاً له حقيقة وهو الحيّ الناطق، وتلك الحقيقة عامة لأشخاص النوع، ولا تكون في الوجود تلك الحقيقة لا خاصة ولا عامة إلا مع لواحق غريبة[1]، فإن الإنسان لو كان عاماً لما كان زيد الخاص إنساناً، ولو كان خاصاً بأن يكون زيد هو الإنسان لكونه زيداً لما كان عمرو إنساناً لأن الشيء إذا كان لذاته ما وجد لغيره.

فإذا فهمتَ هذا فاعلم أن مراتب المدركات مختلفة في التجريد عن هذه الغواشي واللواحق، وهو على أربع مراتب:

الأولى: إنما هي الحس فإنه يجرد نوعاً من التجريد، إذ لا تحلّ في الحاس تلك الصورة بل مثال منها، إلا أن ذلك المثال إنما يكون إذا كان الخارج على قدر مخصوص وبُعد مخصوص وينااله مع تلك الهيئة والوضع، فلو غاب عنه أو وقع له حجاب لا يدركه[2].

المرتبة الثانية: إدراك الخيال، وتجريده أتمّ قليلاً وأبلغ تحصيلاً، فإنه لا يحتاج إلى المشاهدة بل يدرك مع الغيبوبة، إلا أنه يدرك مع تلك اللواحق والغواشي من الكم والكيف وغير ذلك[3].

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن بعض المذاهب الفلسفية ترى أن للمفاهيم الكلية وجوداً حقيقياً قائماً بذاته، مثل المذهب الأفلاطوني الذي يرى أن للإنسان مثلاً كمفهوم له وجود حقيقي مفارق، وكذلك مفاهيم الحب والخير والجمال... الخ فكلها عند أفلاطون لها وجود حقيقي وما عداها صور مزيفة عن هذه الوجودات الحقيقية. وهو ما يسمى بنظرية المثل الأفلاطونية. وقد ظهر في أوروبا في العصور الوسطى المذهب الاسمي القائل بوجود حقيقي لهذه المفاهيم مقابل المذهب العقلي القائل بأن هذه المفاهيم لا وجود لها إلا في العقل.

(٢) المرتبة الأولى: إدراك الشيء ما دام قائماً أمام الحاسة.

(٣) المرتبة الثانية: إدراك الشيء بعد غيابه عن الحس، ولكن يدركه كما أدركه عند إحساسه به

المرتبة الثالثة: إدراك الوهم، وتجريده أتم وأكمل مما سبق، فإنه يدرك المعنى المجرد عن اللواحق وغواشي الأجسام كالعداوة والمحبة والمخالفة والموافقة، إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ومحبة كلية بل يدرك عداوةً جزئية بأن يعلم أن هذا الذئب عدو مهروب عنه، وأنَّ هذا الولد صديق معطوف عليه [١].

المرتبة الرابعة: إدراك العقل، وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام، بل جناب إدراكه منزَّه عن أن يحوم به لواحق الأجسام من القدر والكيف وجميع الأعراض الجسمية، ويدرك معنى كلياً لا يختلف بالأشخاص، فسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها، وسواسيّة لديه القرب والبعد، بل ينفذ في أجزاء الملك والملكوت وينزع الحقائق منها ويجردها عمّا ليس منها، هذا إن كان يحتاج المدرك إلى تجريد، فإن كان منزهاً عن لواحق الأجسام مبرأً عن صفاتها فقد كفي المؤونة فلا يحتاج إلى أن يفعل به فعلاً بل يدركه كما هو [٢].

سؤالات وانفصالات تحتها نفائس من العلوم

الأول: فإن قيل قد قلتم فيما سبق إن النفس قد يكون له استعداد محض بالنسبة إلى المعقول، وقد قلتم إن كل مجرد عن لواحق المواد فهو عقل بالفعل فما أرى هذا إلا تناقضاً، فإن كان النفس مجرداً فهو عقل بالفعل وإن لم يكن مجرداً فليس بعقل.

= وهو قائم أمامه، أي دون أن يجرده عن ملحقاته وأعراضه كالكم والكيف والوضع... الخ.

(١) المرتبة الثالثة: إدراك المعنى المرتبط ببعض الموجودات، وهو نوع من الإدراك الغريزي الذي ليس من الضروري أن يرتبط بتجربة سابقة أو اكتساب. فالنعجة مثلاً تدرك أن الذئب عدو لها دون أن تكون قد اختبرت سابقاً أذيته أو عداوته.

(٢) هذه المرتبة الرابعة هي خاصة بالإنسان وحده، وهي إدراك المعاني الكلية دون ارتباطها بعوارضها، كالحق والواجب والخير والجمال... الخ.

فإن قلتم إنه عقل بالفعل وإنما لا يدرك المعقولَ لاشتغاله بالبدن فكيف كان يكون البدن تابعاً له خادماً في كثير من الأشياء؟ وكيف يكون معيناً له على التردّد في ترتيب المقدمات واستنتاج النتائج من الفكر الخالية؟ وكيف يكون تابعاً عائقاً؟

قلنا: ليس كل مجرد كيفما كان هو عقل بالفعل، أي تكون المعقولات حاصلةً له دفعة، بل المجرد التام هو الذي لا تكون المادة سبباً لحدوثه بوجه من الوجوه ولا سبباً لهيئة من هيئاته ولا لتشخصه؛ وقولك كيف يكون تابعاً وعائقاً؟ هذا غير مستبعد، فقد يكون الشيء ممكناً من شيء وعائقاً عنه، فالبدن قد يعين النفس في كثير من الأشياء على ما سيتلى عليك، وقد يكون عائقاً عن كثير من الأشياء وذلك إذا أكبّت على الشهوات ومقتضى صفات البدن واشتغلت بالحواس الظاهرة والباطنة.

الثاني: فإن قيل قد قيل إن النفس إذا حصلت فيها الصورة المعقولة لا يبطل استعدادها؛ ومعلوم أن الاستعداد مع حصول الصورة بالفعل لا يجتمعان[1].

قلنا: هذا نوع مغالطة وعماية، فإن الاستعداد إنما يكون بالنسبة إلى ما لم يحصل لا بالنسبة إلى ما حصل، وما يحصُل لنا من المعقولات غير متناه ولا يحصل دفعة ما دامت النفس مشغولة بالبدن أو بما صحبها من عوارض البدن، بل إنما يحصل بقدر ما يكتسب وبقدر ما يفيض عليها من هداية الله وأنوار رحمته.

نعم قد تكون النفس في الاستفاضة والاستعداد مختلفةً، فنفس كأنه زيت يضيء ولو لم تمسسه نار فتطّلع على جلايا من المعقولات غير محصورة دفعة واحدة فيكون الفيض به متواصلاً متوالياً غير مفقود، وأخرى لو تفكر كثيراً لا

(١) أي أن الوجود بالقوة يسبق الوجود بالفعل، ولا يمكن أن يكون الشيء نفسه موجوداً بالقوة وبالفعل في نفس الوقت.

يرجع الفكر عليه براذة، وأخرى متوسطة بينها وفي تلك الأوساط تفاوت وأعداد ومراتب لا تحصى، وفيها يتفاوت الناس رفعة ودرجة وعزاً وذكراً وقرباً من الله تعالى.

الثالث: فإن قيل معلوم أن النفس إنما تطلع على المعقولات بواسطة ملك يسمى عقلاً[1] يفيض منه المعقولات على النفس البشرية، وهي إنما تتصل به بواسطة مطالعة الصور في الخيال، أعني الفكر والنظر وترتيب المقدمات بعضها على بعض، وهذا إنما يكون إذا كان الجسم والخيال باقياً، فإذا تعطل الخيال بالموت فكيف تتصل به حتى يفيض عليه حقائق المعقولات؟ وقد قلتم إن البدن عائق فإذا فارق البدن يطلع على المعقولات ويتصل به دوام الفيض فكيف يكون هذا؟

قلنا: اعلم أن النفوس مختلفة: فنفس مشرق صاف عن الكدورات، يتلألأ فيه أنوار العلوم، مؤيد من عند الله، ثاقب الحدس، ذكي الذهن، لا يحتاج إلى الفكر والنظر، بل يفيض عليه من أنوار العلوم بواسطة الملأ الأعلى ما يشاء من المعقولات مع براهينها، بل ولو لم يشأ حتى كأنه من كثرة ما يستولي عليه من المعقولات يشرق على خياله وحسه؛ فهذا النقش من المعقول يأتي المحسوس والمخيل فيحاكيه بما يناسبه من الأمثلة فيخبر عنه، فهذا في جلابيب البدن كأنه قد نضاها واتصل بعالم القدس، فسواء عنده مفارقة البدن وملابسته فإنه يستعمل البدن لا البدن يستعمله، وينتفع به البدن لا هو ينتفع بالبدن، ويخرج العقول إلى الفعل لا أنه يخرج إلى الفعل، فهذا هو العقل القدسي النبوي.

ونفس أخرى إنما تصل إلى العلوم وحقائق المعقولات بواسطة البدن وقواه واكتسابه العلوم بواسطة المقدمات الخيالية، ولكن هذا إنما يكون ما دام ملابساً للبدن، فإذا فارق البدن وكان مستقلاً مستوثقاً، وكان قد حصل له استعداد

---

(١) وهو العقل الفعال المفارق الذي أشار إليه قبل صفحات.

بالغ وزيتُه قد صُفِّي ونفسُه قد هذب، فإذا فارق اتصل ولا يحتاج إلى الخيال والفكر، بل يكون عائقاً، وكثيراً ما يصير المعين عائقاً إذا استغني عنه. وتفاوت هذا الصنف الوسط من النفوس كثير وفيه تتفاوت السعادة والرفعة والقربة من الله تعالى.

ونفس تكون متشبثة بالإقناعات الواهية والخيالات المتداعية، فإذا فارقت البدن تكون الخيالات متشبثة بها، فإما أن يبقى فيها أو يتخلص بعد حين.

الرابع: فإن قيل قد قيل إن النفس قد تطالع الصور الخيالية وهي في أجسام، والنفس مفارقة لا تحاذي الأجسام ولا توازيها فكيف يكون هذا؟

قلنا: هذا إنما يشكل أن لو كان يأخذها خيالية جسمانية أما إذا كان يأخذها مجردة فليس فيه إشكال؛ وقولك بأنها مفارقة والصور جسمانية هذا صحيح، ولكن معلوم أن بين النفس والبدن علاقة معقولة يتأثر أحدهما عن الآخر، ولهذا إذا تذكر النفس جانب القدس اقشعر البدن ويقف شعره، وكذلك النفس تتأثر عن مقتضيات البدن من الغضب والشهوة والحس وغير ذلك؛ فالنفس مهما طالعت الصور الخيالية على الوجه الذي يليق بها فإنه يتأثر عنها، وإذا تأثر عنها استعد لأن يفيض عليه المطلوب رحمة من الله ولطفاً به؛ ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «إن لربكم في أيام دهركم نفحاتٍ. ألا فتعرضوا لها» فينبغي أن تكون النفس متعرضة لنفحات فضل الله حتى يفيض عليها، إذ ليس في وجود الحق بخل وليس بيدنا تحصيل المعقولات بل التعرض لتلك النفحات؛ ثم استعداد التعرض أيضاً موهبة إلهية لا تنال بيد الاكتساب.

الخامس: فإن قيل معلوم أن النفس تعقل المعقولات مترتبة مفصلة، وقد قيل إن ما يعقل المعقولات المترتبة المفصلة فليس ببسيط واحد من كل وجه، وقد ثبت أن ما يدرك المعقولات كيفما كان يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه فالنفس إما أن تكون صورة مادية فتكون جسمانية فينبغي أن لا تدرك

المعقولات، أو تكون مجرداً مفارقاً فيكون إدراكها لا على الترتيب والتفصيل، وليس بين الحالتين مرتبة أخرى.

قلنا: صَدَقْتَ فيما قلت النفس تدرك المعقولات مفصّلة ومرتّبة، وما يدرك المعقولات مفصلة مرتبة فليس له وحدة صرفة وتجريد محض، إذ هو بالنسبة إلى بعض المعقولات بالقوة، ففيه ما بالقوة وفيه ما بالفعل[1]، فالواحد الحق هو الله سبحانه، فلا جرم ليس له شيء منتظر لا ذاته ولا صفاته، ويكون التركيب منفياً عنه من كل وجه قولاً وعقلاً وقدراً، وما سواه فلا يخلو عن تركيب مّا وإن كان من حيث العقل لا تركيباً جسمانياً أو متوهماً، حتى أن العقل الذي هو المبدع الأول لا يكون واحداً صرفاً بل فيه اعتباران ولهذا صدر منه أكثر من الواحد.

السادس: فإن قيل إذا حصلت الصورة المعقولة للنفس استحضرت النفس تلك الصورة، فهل تحتاج إلى إدراك آخر أنها أدركت أو حصلت الصورة المعقولة المجردة؟ قلنا: لا بل نفس الإدراك إنما هو حصول الصورة مجردة للنفس، فإن حصلت فقد أدركتها وإلا فيعد غير مدرك، ولا واسطة بينهما، ولا يحتاج إلى إدراك آخر فإنه يتسلسل.

السابع: فإن قيل النفس في تحصيل المعقولات تفزع إلى القوة المفكرة فتستعملها في ترتيب المقدمات واستنتاج المطالب وهذا إنما يكون في اليقظة إذا أقبلت عليها، وفي النوم تتعطل المخيلة وكذا بعد الموت فكيف يحصل بعد ذلك المعقول؟

قلنا: أولاً غير مسلم أن القوة المفكرة تبطل في النوم وأن النفس تتعطل عن

---

(١) أي أن النفس فيها ما هو استعداد لتقبل بعض المعقولات فهي حينئذ موجودة بالقوة. وفيها من المعقولات ما حصل بالفعل. والشيء قد يكون في الأساس بالقوة وفي مرحلة تالية يحصل بالفعل، أو يكون شيء ما موجود بالقوة وإلى جانبه شيء آخر موجود بالفعل.

ذلك، بل كثيراً مّا تستولي النفس على المتخيلة إذا كانت خالية عن شواغل الحواس فتغصبها وتستعملها في مطالبها، ولهذا ينكشف كثير من المعقولات في النوم.

نعم الغالب أن المتخيلة تستولي في النوم ولا تطيع النفس، وتجد الحس المشترك خالياً فتنقش فيه الصورة، ولهذا يحتاج أكثر الرؤيا إلى التعبير. ثم النفس قد لا تحتاج في المعقول إلى المفكرة، بل يكون قويّ الحدس زاكي النفس فيحصل له المعقولات ابتداء، فإن لم تحصل ابتداء فعقب شوق إلى تحصيل معقول، فيفيض عليه المعقولات، فإن عجز عن ذلك ولا يكون له القوة الحدسية القدسية فحينئذ تفزع إلى الفكر واستعمال التخيل في استنباط المعقول.

الثامن: فإن قيل قد سلف أن النفس تدرك المعاني الكلية المجردة وتدرك نفسها وهي جزئية فكيف يكون هذا؟

قلنا: تدرك المجردات عن لواحق الأجسام وعوارض المواد سواء كان كلياً أو جزئياً. ونفسك وإن كان جزئياً ولكن هو مجرد عن صفات الأجسام فتشعر بنفسك. إنما لا تدرك نفسك الأجسام إلا بآلة جسمانية؛ أما نفسك فليست بجسمانية، وإدراك نفسك لنفسك ليس إلا حصول حقيقتها لها، فإن حقيقتها المجردة حاصلة لها، وليس ذلك مرتين، فإن حقيقتها واحدة ليست مرتين؛ وقد بينا أنه لا معنى للمعقول إلا حصول مجرد للعاقل، وليس كل معقول يحصل لشيء كيف كان يكون معقولاً، بل مع شرط زائد وهو أن يكون مجرداً، ولا نعني بقولنا حقيقتنا حاصلة لنا بالوجود فإن الوجود يكون لكل شيء.

ومن هذا تتنبه لسر عظيم وهو أن الحقيقة التي لنا لا يشاركنا فيها غيرنا من الحيوانات، فإن حقيقتنا المجردة غير حاصلة لها، ولا نعني أيضاً أن أصل حقيقتنا بالقياس إلى نفسه أنه موجودٌ الوجود الذي له، ثم بالقياس إلى نفسه أنه

معقول بزيادة أمر، فإن حقيقة النفس لا يعرض لها مرة شيء ومرة ليس ذلك الشيء وهي واحدة في وقت واحد، فليس لكونها معقولة زيادة شرط على كونها موجودة الوجود الذي لها، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً وهو أن وجودها وماهيتها أنها معقولة حاصلة لها في نفسها ليس لغيرها.

وهذا أجل ما أعرفه في هذه الفصول والبيانات ولا يحتاج إلى تصور ورسوخ في النفس، فإن الأمور التصديقية لا يمكن أن يخبر عنها ما لم تتصور في النفس ولم تترسخ، فإذا تمكنت النفس من التصور سارعت إلى التصديق.

وينبني على هذا الفصل معرفة جميع الصفات الإلهية؛ لأن صفاته كلها اعتبارات وإضافات وسلوب[1] وليست زائدة على الذات ولا توجب كثرة في الذات.

التاسع: فإن قيل إن كان التعقل هو أن يحصل للعاقل حقيقة المعقول، فإذاً يحصل لنا إذا عقلنا الإله والعقول بصور حقائقها. فلكل إذاً منها حقيقتان فلم لا يجوز أن يحصل لذواتنا أيضاً حقيقتان وهناك يجوز ؟

قلنا إذا أمكننا أن نعقل المفارقات بصوَر حقائقها في نفوسنا فيكون لها حقيقتان: حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة، وحقائق متصوَّرة فينا فهي لنا وهي أعراض وأمثلة لتلك الحقائق، فإن العلوم بالجواهر لا تكون جواهر بل تكون في الأذهان عوارض وفي أنفسها جواهر؛ ثم إنا نشعر بذواتنا وليس شعورنا بها إلا حصول حقيقتنا لنا من غير واسطة وإلا فيحصلَ دور: وذلك أنا إذا قلنا تعقّلنا ذاتنا وأردنا بها إدراكاً ومثالاً غير حصول الحقيقة، فإنما يكون تعقلاً أن لو حصل حقيقته لنا، وإنما تحصل الحقيقة أن لو

(١) أي تعريفات سلبية. ويكون ذلك بأن نعرف الصفات الإلهية كأن نقول مثلاً: الله قادر لا كالقدرة البشرية التي نعرفها، وعالم لا كعلم البشر الذي نعرفه. فنحن نصفه تعالى بالقدرة والعلم وما أشبه ذلك لا تشبيهاً بالعلم والقدرة البشريين بل لسلب ونفي مشابهة علمه وقدرته تعالى بما نتعارف عليه من معنى العلم والقدرة لدى البشر.

تعقلنا، وليس يتعلق الكلام بالتعقل أو الشعور بل بكل إدراك كان، فإنه ملاحظة لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجة، ولو كانت المدركات هي الخارجة لم تكن الأمور المعدومة معقولة بل هي فينا، وليست الملاحظة وجوداً لها ثانياً بل نفس انتقاشها فينا وإلا تسلسل إلى غير النهاية. إلا أنا على سبيل التوسع نقول: نلاحظ حقائقها تشبهاً بالمحسوسات على مجرى العادة، وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة.

العاشر: فإن قال قائل: أحسب أنا نعقل ذواتنا ولكن لم يتبين بعد أنه هل يجوز أن نعقل بآلة جسمانية أم لا؟ وهل القوة العقلية في جسم أم لا؟ فلم لا يجوز أن تحصل القوة العقلية في الجسم فتشعر بها القوة الوهمية، كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية فلا تكون ذات القوة العقلية حاصلةً لذاتها بل لغيرها، كما أن القوة الوهمية ليست حاصلةً لذاتها بل مثلاً للقوة العقلية؟

قلنا: فينا أولاً قوة نُدرك بها المعاني الكلية وأخرى بها ندرك الجزئيات، والقوة التي ندرك بها الكلي تدرك بما يدرَك به الكلي، وذلك سمِّه ما شئت لكنّا نسميه القوة العقلية، ولا يخلو إما أن يعتبر الشعور أو الإدراك العقلي: أما الإدراك العقليّ فقد عرف ما يوجبه، وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويّتك بذاتك لا ببعض قواك، إذ لو شعرت ذاتك ببعض قواك كحسّ أو تخيل أو توهم لم يكن المشعور هو الشاعر، وأنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك، فأنت الشاعر وأنت المشعور.

ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة غير ذاتك فلا يخلو إما أن تكون قائمة في نفسك أو في الجسم، فإن كانت قائمة في نفسك فيكون وجود نفسك لقوة نفسك فيرجع على نفسها مع القوة ولا يكون لغيرها؛ وإن كانت تلك القوة قائمة في جسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك الجسم بتلك

القوة لشيء مفارق، ولا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس ببدنك. على أن إدراك القوة الجسمانية الجوهر المفارق محال، وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك الجسم، فقد بينا استحالة ذلك فإنه يلزم أن تكون النفس وقوتها وجودهما لغيرهما، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم؛ لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرهما وهو ذلك الجسم؛ وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك فليسا يفترقان.

الحادي عشر: فإن قيل وما يدرينا أن شعورنا بذاتنا هو تعقلنا له؟ فعسى هو أن يكون لها إدراك آخر، لا يقتضي ذلك الإدراك أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا، بل هو أثر على وجه ما حصل لنا من ذاتنا، فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات، فلا يمتنع أن يكون لنا حقيقة وجود يحصل منها لنا أثر فيشعر بذلك، فلا يكون الأثر هو الحقيقة، فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا لذاتنا.

قلنا: من لا يتصور حقيقة ماهيته فليس يعقل ماهيته، وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء من حيث يدرك وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه.

وقوله «يحصل لنا أثر فنشعر بذلك الأثر» فلا يخلو إما أن يجعل الشعور نفس حصول الأثر أو شيئاً يتبع حصول الأثر، فإن كان نفس حصول الأثر فقوله «فنشعر بذلك الأثر» لا معنى له بل هو اسم آخر وقول آخر مرادف له؛ فإن كان الشعور شيئاً يتبعه فإما أن يكون حصول معنى ماهية الشي أو غيره، فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه، وإن كان هو هو فتكون ماهية الذات تحتاج في أن يحصل لها ماهية الذات إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات يُحصّلها أثر فليست متأثرة بل متكونة، وإن كانت ماهية الذات تحصل ثانياً بحال آخر من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة

تضاف إليها، فيكون المعقول هو الذي بحال أخرى؛ وكلامنا في نفس الماهية وجوهرها الثابت في الحالين.

الثاني عشر: فإن قال قائل: قد ذكرتم أن المانع عن التعقل هو المادة والاشتغال بالبـدن، فما الدليل على أن المانع هو المادة وأنه محصور فيها؟

قلنا: من علم الذات العاقلة حقيقة علم أن المانع هو المادة، وذلك لأن الذات التي تتجلى فيها حقائق الأشياء هو الجوهر المجرد عن غواشي الأجسام وليس فيه ما يكون بالقوة، وكل جوهر هذا حقيقته فإنه يتأثر ولا ينفعل عن الغواشي [1] الغريبة، فإن تأثر عن غاشٍ غريب فيكون بسبب المادة لأن المادة هيَ التي تُغشّى لها غرائب وعوارض، فإذاً كل ما يكون عقلاً فإنه متحقق الذات مجرد من المواد ولا ينفعل ولا يتأثر ولا يكون ما فيه بالقوة وكل ما يكون له يكون دفعة واحدة.

الثالث عشر: فإن قيل ما ذكرتموه هدمٌ لقاعدة عظيمة، فإن مساق هذا الكلام يقتضي أن يكون نفسنا جوهراً ماديًا. فإنه معلوم أنه يقبل المعقولات شيئاً فشيئاً ويتأثر وينفعل عن الغواشي الغريبة، فلو لم يكن جوهراً ماديًا فينبغي أن لا يتأثر ويحصل له المعقولات دفعة، ومعلوم أن الأمر بخلاف ذلك.

قلنا: غَفَلْتَ عن دقيقة؛ فإنا قلنا كل ما يكون عقلاً يكون متحقق الذات ولا ينفعل، وهذا موجبة كلية [2] فعكسها يكون موجبة جزئية، وهو أن بعض ما يكون متحقق الذات ولا ينفعل يكون عقلاً؛ ولا يلزم أن نفسنا تكون جوهراً متحقق الذات بريًا [3] عن لواحق المادة وعن صفات الأجسام.

---

(١) الغواشي: الطوارىء.

(٢) أي قضية موجبة كلية. وتنقسم القضايا المنطقية إلى أربعة أقسام:

١ ـ قضية موجبة كلية، ٢ ـ قضية موجبة جزئية، ٣ ـ قضية سالبة كلية، ٤ ـ قضية سالبة جزئية.

(٣) بريئاً.

نعم إنما يقبل المعقولات شيئاً فشيئاً بسبب أنه يحتاج في كثير من المعقولات في أكثر النفوس إلى الاستعانة بـالبـدن، ولا يطـاوعـه البـدن ولا يشـايعـه في مقصوده، فتنبتر عليه مقاصده ومطالبه، وإن طاوعه في لمحة فيكون كبرق خاطف فيعقبه ما يشوّش عليه فكره وينغّص وقته. فنسأل الله التأييد والتسديد والرشاد إلى سواء السبيل.

الرابع عشر: فإن قيل قد قلتم إن ذاتك إذا كانت حاصلة لك فهي معقولة لك، ودليله أن الذات إما أن تكون حاصلة لغيرك أو ليس لغيرك، فإن لم تكن حاصلة لغيرك فتكون حاصلة لك وما يدرينا فلعلّها حاصلة لا لغيره ولا لذاته.

قلنا: هذا روم درجة بين النفي والإثبات ولا واسطة، ثم لو لم تكن ذاتك لك لما قلت ذاتي ونفسي؛ لأنه لو كان لغيرك لما قبل هذه الإضافة. ثم التحقيق فيه وهو سر عظيم وفتح باب من خزائن العلوم هو أن كل شيء حقيقته الصرفة لا توجد متعينة بلا لوازم تتعين بها، فهو من حيث حقيقته شيء، ومن حيث إنه ملزوم لوازم شيء؛ وبالجملة إذا أخذت الحقيقة مع اللوازم شيء، وهو إنما يتعين لا بأنه حقيقة بل من حيث إنه ملزوم لوازم، فبتلك اللوازم يتعين، فإذاً تكون حقيقة الذات في نفسها لا بشرط آخر شيء، ومن حيث هو متعين شيء، فتكون هناك غيرية تقبل الإضافة والنسبة والله المرشد.

الخامس عشر: فإن قيل قد ذكرتم أن للنفس ملكة بها تتمكن من تحصيل المعقولات، فهذه الملكة التي بها تستحصل الصور المعقولة إن كانت قوة طارئة على النفس فالنفس مركبة، وقد أقمتم البرهان على أنه واحد ليس بمركب؛ ثم لا يصح البرهان بعد ذلك على أنها لا تفسد بالموت؛ وإن لم تكن قوة طارئة عليها بل استكمالاً فتكون من حيث تؤثر وتتأثر ومن حيث تفعل تنفعل، ثم ما البرهان

على أنها ليست قوة طارئة وأنها استكمال وكيف حل هذا السؤال إن كان استكمالاً ؟

قلنا : اعلم أن النفس في ذاتها جوهر ليس بمركب : الذات إذا أخذ مع تلك الملكة الحاصلة ، والاستكمال إنما يكون من خارج ، فليس هو من حيث يؤثر يتأثر ، ولا من حيث يفعل ينفعل ، وكأن هذا الاستكمال يفعل في جوهر النفس صوراً ؛ فهو من حيث إنه يتصور بها النفس استكمال ، ومن حيث إنه يتمكن بها من الاطلاع على صور أخرى معقولة قوة ، ومن حيث هي لازمة لا مقومة ولا طارئة .

السادس عشر : فإن قيل قد أثبتم بالبرهان أن النفس من المفارقات ، فكيف تنتفع بالبدن وما فيه من الحسّ والخيال؟ وكيف تكتسب العلوم بواسطة قوة التخيّل وتُحصل الفضائل وتكتسب الرذائل بواسطة القوى البدنية؟ وكيف تؤثر الطاعات والمواظبة على العبادة في التنوير والتصفية؟ وكيف تؤثر المعاصي والانهماك في الشهوات حتى يرتقي منها ظلمات إلى النفس فيبطل بها الاستعداد الفطري[1] ؟ .

قلنا : هذا سؤال شريف والانفصال عنه أشرف منه ، وإعطاء البرهان في ذلك مشكل ، وإنما الطريق فيه الوجدان والعرفان يقيناً ؛ والنفس خلقت بالفطرة مستعدة للعلوم ، والعلوم تحصل فيها بالتدريج ، فلا بد من استعمال الفكر والخيال كما قدمنا وكما نذكر بعد ذلك من انتفاع النفس بالقوى .

أما تأثير الطاعات والمعاصي في التنوير والإظلام فذلك لأن سعادة النفس وكمال جوهرها أن تكون مولية وجهها شطر الحق ، معرضة عن الحواس ، منخرطة في سلك القدس ، مستديمة لشروق نور الحق في سرها ، فكل ما يكون

---

(١) فحوى السؤال عن كيفية الصلة والعلاقة بين ما هو جوهر مفارق وما هو جسدي مادي .

مانعاً من ذلك يكون حاطاً لها عن درجتها؛ وتقدر بقدر ما تُعْرِض عن حضرة الجلال والالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات تعرض عنها الأنوار الإلهية[1]، وكلما كانت أدرب بالمعقولات كانت إلى السعادة أقرب: فالنفس لها قرب وبعد، فقربها بقدر العلوم وتحصيل الفضائل، وبعدها بالجهل وتحصيل الرذائل.

وبهذا يتبين سرّ أنوار اتباع رسول الله ﷺ في حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله، فإن له خاصية عظيمة في تنوير القلب إنما يتجلى فيه جلايا الحقائق بأن يكون معدّلاً مصقلاً منوراً، وتصقيله بالتوجه إلى جناب القدس وبالإعراض عن مقتضى الشهوات، وتعديله بالأخلاق الحسنة الموافقة للسنة، وتنويره بالذكر ووظائف العبادات، ولا دليل أقوى في هذا من التجربة والوجدان، فكل من ليس له سبيل إليه بالعرفان ولا بالوجدان فينبغي أن يصدق به فإنه درجة الإيمان والله الموفق.

ذكر منشأ الفضائل والرذائل

اعلم أن أكثر الفضائل والرذائل إنما تنشأ من ثلاث قوى في الإنسان: قوة التخيل وقوة الشهوة وقوة الغضب، فهذه الثلاثة مُعينات للنفس ومثبطات.

زيادة تبصرة

أما القوة المتخيلة فهي ذات وجهين: أحدهما يلي جانب الحس ويقبل منه الصور المحسوسة كما يؤدي إليها (الحسّ حقيقة أو مجازاً.

أما الحقيقة فالصورة التي هي في نفسها كذلك، وأما المجاز فكالصورة التي ليست في نفسها كذلك لكنها تُرى كذلك مثل السراب والصدى والمتحرك

(١) لعلها: وبقدر ما تعرض عن حضرة الجلال..... تعرض عنها الأنوار الإلهية.

الذي هو ساكن وكالساكن الذي هو متحرك؛ والخيال يتخيلها كذلك.

والوجه الثاني يلي جانب العقل ويقبل به الصورة المعقولة كما يؤدي إليه الفكر العقلي حقاً وباطلاً.

أما الحق فكالصورة التي هي في نفسها كذلك، وأما الباطل فكالصورة التي ليست في نفسها كذلك لكنها ترى كذلك كالشبهات والضلالات والسحر والكهانة، فإن الأذهان كثيراً ما تزيغ عن الجادة فترى الخطأ صواباً والصواب خطأ، ولهذا قيل: «أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه»؛ والتدبير أن لا يعتمد عليها ما لم يزنها بالقوانين المنطقية والبراهين اللائحة. ثم قد تقع الصور في التخيل دفعة واحدة كالمرآة المقابلة للمرآة تقع الصورة في إحداهما كما تقع في الثانية دفعة واحدة، وذلك إذا كانت الصورة وقعت في البصر الحاس أولاً. أما المسموعات بالسمع فتقع فيه على ترتيب وتدريج على حسب تعاقب الحروف والكلمات.

وأما من جانب العقل فالمعقولات قد تقع فيه دفعة واحدة كالمرايا المتقابلة، وذلك لأن العلوم منتقشة في ذوات النفوس السماوية فإذا اتصلت به النفس الإنسانية تقع منها فيها الصور بقدر جلائها واستعدادها ـ وسيأتي شرح هذا بعد ذلك في النبوة والرسالة ـ ثم إن كان ذلك حقاً فهو وحي وإلهام وحدس؛ والوحي هو أن يرى صورة الملك، وفي الإلهام والحدس لا يرى وإن كان باطلاً فهو سحر وكهانة وعرافة؛ وقد يقع فيه أي في النفس على ترتيب وتدريج بحسب المقدمات القياسية، وذلك إن كانت يقينية فهو برهان وحجة، وإن كانت مشهورة محمودة عند قوم فهو خطابي، وإن كانت إلزامات على خصم فهو جدلي، وإن كانت كاذبة ظاهرة الكذب فهو سوفسطائي، وإن كانت مخيلة فهو شعريّ. ثم إن غَلَبَ على الخيال جانب الحس شبه كل معقول بمحسوس، وإن غلب عليه العقل شبّه كل محسوس بمعقول؛ فخيال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يَرى من المحسوس المعنى المعقول، وهو ما كان صدوره منه أو وروده عليه

ومرجعه إليه ليرى شخصاً في هذا العالم ويحكم عليه أنه تفاحة من الجنة، وشخصاً قطعت يده في سبيل الله نبت له جناحان يطير بهما في الجنة، وشخصاً قتل في سبيل الله حياً قائماً يرزق فرحاً مستبشراً بما آتاه من فضله. وعلى العكس من ذلك يرى من المعقول محسوساً ومن الروحاني جسمانياً «هذا جبريل جاءكم يعلّمكم أمر دينكم»[1] ﴿فتمثل لها بشراً سوياً﴾ [مريم: ١٧] ثم من قوة إشراق نور خياله ونور روحه يشرق أيضاً على من يناسبه في تلك القوة والاستعداد فيراه كما رأى النبي ﷺ. فالتخيل إذاً فيصل بين العالمين، وحاجز بين البحرين، ومفصل بين الحكمين، ولولاه لما بقي محسوس ومعقول للإنسان، ولا كانت الصورة والمعنى مدركين بمدرك الحس والبرهان.

وقوة التخيل ليست متشابهة في أصناف الناس، بل هي مترتبة متفاضلة وربما تكون متضادة: فمن ذلك ما يناسب الروحانيين من الملائكة ويكون مهبطهم إليه ونزولهم عليه وظهورهم له وتأثيرهم فيه وتمثلهم به، حتى تكلم الشخص بكلامهم وتكلموا بلسانه، ورأى الشخص بأبصارهم وأبصروا بعينيه، وسمع بأسماعهم وسمعوا بآذانه، وهم ملائكة يمشون في الأرض مطمئنين ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة﴾ [فصلت: ٣٠].

ومن ذلك ما يناسب الشياطين من الأبالسة ويكون مهبطهم إليه وظهورهم له وتأثيرهم فيه وتمثلهم به، حتى إذا ظهروا عليه تكلم الشخص بكلامهم وتكلموا بلسانه، ورأى الشخص بأبصارهم وأبصروا بعينيه، وسمع بآذانهم وسمعوا بأذنيه، وهم شياطين الإنس يمشون في الأرض متوهجين قل ﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين تنزّل على كل أفاك أثيم يُلقون السمع وأكثرهم كاذبون﴾ [الشعراء: ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣] وحيثما كانت استقامة في حال الخيال كان منزل

---

(١) من حديث الإسلام والإيمان عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ. رواه مسلم وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه.

الملائكة. وحيثما كان اعوجاج في حال الخيال كان منزل الشياطين.

أما القوة الشهوية ففيها أيضاً مَضَرّة ومنفعة، وهي أصعب إصلاحاً من سائر القوى؛ لأنها أقدم القوى وجوداً في الإنسان، وأشدّها به تشبثاً، وأكثرها منه تمكّناً، فإنها تولد معه وتوجد فيه وفي الحيوان الذي هو جنسه، بل في النبات[1] الذي هو كجنس جنسه؛ ثم توجد فيه قوّة الحميَّة، ثم آخراً توجد فيه قوّة الفكر والنطق والتمييز. ولا يصير الإنسان خارجاً من جملة البهائم وأسر الهوى إلا بإماتة الشهوات، أو بقهرها وقمعها إن لم يمكنه إماتته إياها، فهي التي تضرّه، وتغره وتعوّقه وتصرفه عن طريق الآخرة وتثبّطه؛ ومتى قمعها أو أماتها صار الإنسان حرّاً نقيّاً بل إلهيّاً ربانيّاً، فتقلّ حاجاته ويصير غنيّاً عمّا في يَدَيْ غيره وسخيّاً بما في يده ومحسناً في معاملاته.

وأما منفعتها فهي أن هذه الشهوة مهما أُدِّبَتْ فهي المبلغة للسعادة وجوار ربّ العزة، حتى لو تصورت مرتفعة لما أمكن الوصول إلى الآخرة؛ وذلك أن الوصول إلى الآخرة بالعبادة، ولا سبيل إلى العبادة إلا بالحياة الدنيوية، ولا سبيل إلى الحياة الدنيوية إلا بحفظ البدن، ولا سبيل لحفظه إلا بإعادة ما يتحلل منه، ولا سبيل إلى إعادة ما يتحلل منه إلا بتناول الأغذية، ولا يمكن تناول الأغذية إلا بالشهوة.

وأيضاً فإن الدنيا مزرعة الآخرة، وقوام عمارة الأرض وتزجية المعاش بهذه الشهوة، فلو تصوّرت مرتفعة لاختـلّ نظام الدّين والدنيا. وارتفعت المعاملات من بين الناس، وارتفعت الشريعة والسياسة. فإذاً هذه القوة الشهوية مثل عدوّ يخشى مضرته من وجه ويرجى منفعته من وجه، ومع عداوته لا يستغنى عن الاستعانة به؛ فحق العاقل أن يأخذ نفعه ولا يركن إليه ولا يعتمد عليه إلا بقدر ما ينتفع به، وما أصدق في ذلك قول المتنبي:

---

(١) القوة الشهوية موجودة في النبات باعتبار أنه يغتذي وينمو ويولد المثل.

ومن نكدِ الدنيا على الحرّ أن يرى عدواً له ما من صداقته بُدُّ

ومن نوافذ الحيل في قمع هذه الشهوة أن يتسلط بقوة الحَمِيّة على قوة الشهوة حتى تنقمع ولا تميل إلى مذامّ الأخلاق وسَفْسَافها[1]، كما أن الطريق في قمع الغضب وسَوْرَته أن يتسلّط بخلابة الشهوة على القوة الغضبية حتى تُكسِّر استشاطتها أو غلواؤها، فإنها تنقاد للمطامع وعوارض الحاجات. ومن الطريق في معالجة إفراط الشهوة حتى يكسرها كسراً ويزبرها زبراً مطالعة فضائل قلّة الأكل من الأخبار والآثار، والوقوف على فوائد قلة الأكل من صفاء القلب واتقاد القريحة ونفاذ البصيرة، ومُواتاة الفكر الموصل إلى المعرفة والاستبصار بحقائق الحق، ورقة القلب وصفائه الذي به يتهيأ لإدراك لذة المناجاة والتأثير بالذكر، ومن الانكسار والذلّ وزوال البطر والمرح والفرح والأشر الذي هو مبدأ الطغيان والغفلة عن الله تعالى، وأن لا ينسى بلاء الله وعذابه ولا ينسى أهلَ البلاء.

ومن فوائد قلة الأكل كسر الشهوة الدّاعية إلى المعاصي والاستيلاء على النفس الأمّارة بالسوء، ومن فوائد قلة الأكل دفع النوم ودوام السهر وتيسر المواظبة على العبادة، ومن فوائدها صحة البدن ودفع الأمراض المنغصة للعيش، المانعة من العبادات المشوشة لقوة الفكر، ومن فوائدها خفّة المؤونة والتحلي بعزّ القناعة والاستغناء عن الناس الذي هو مظنة الإخلاص والعز، ومن فوائدها أن يتمكن من الإيثار والبذل والسماحة والتصدق على اليتامى والمساكين.

وعلى الجملة مفتاح الزهد والعفة والورع قلة الأكل وقمع الشهوة، ومفتاح الدنيا وباب الرغبة فيها استرسال الشهوة بموجب الطبع.

وهذه القوة الشهوية لها شعبتان: إحداهما شهوة البطن، والثانية شهوة الفرج؛ فشهوة البطن ليبقى الشخص بعينه، وشهوة الفرج ليبقى بنسله وأعقابه ونوعه؛

---

(١) السفساف: الرديء الحقير من كل شيء وعمل. جمعها سفاسف.

ولكن فيها من الآفات ما يهلك الدين والدنيا إن لم تُضبَطْ ولم تُقْهَر ولم تُزَمّ بزمام التقوى ولم تُرَدّ إلى حدّ الاعتدال. ولو لم تكن هذه الشهوة لما كان للنساء سلطة على الرجال، ولما كانت النساء حبائل الشيطان. وجميع الفواحش من هذه الشهوة إذا كانت مفرطة، وجميع الفضائح منها إذا كانت خامدة مفرطةً كالعنة والخنوثة. والمحمود أن تكون معتدلةً ومطيعة للعقل والشرع في انبساطها وانقباضها، ومهما أفرَطَتْ فكسرها بالجوع وبالنكاح وغضّ البصر وقلة الاهتمام بها وشغل النفس بالعلوم واكتساب الفضائل؛ فبهذا تندفع.

أما القوة الغضبيّة فإنها شعلة نار اقتبست من نار الله الموقدة التي تطّلع إلا أنها لا تطلع إلا على الأفئدة. وإنها المستكنة في ضمن الفؤاد استكنان النار تحت الرّماد، ويستخرجها الكبر الدفين من قلب كل جبار عنيد كما يستخرج النار من الحديد. وقد انكشف لأولي الأبصار بنور اليقين أن الإنسان ينزع منه عرق إلى الشيطان الرجيم اللعين، فمن استفزته نار الغضب فقد قويت فيه قرابة الشيطان حيث قال خلقتني من نار وخلقته من طين؛ فإن شأن الطين السكون والرقاد وقبول الآثار. وشأن النار التلظّي والاشتعال والحركة والاضطراب والصعود وعدم قبول الآثار. ومن نتائج الغضب الحقد والحسد وكثير من أخلاق السوء، ومقيضها ومنشؤها مضغة إذا صلحت صلح بها سائر الجسد.

وفي هذه القوة إفراط واستيلاء يجذب إلى المهالك والمعاطب، وفيها تفريط وخمود يقصُر عن المحامد من الصبر والحلم والحَميّة والشجاعة. ومن الاعتدال يحصل أكثر محامد الأخلاق، من الكرم والنجدة وكبر النفس والاحتمال والحلم والثبات والشهامة والوقار. والأسباب المهيجة للغضب هي الزهو والعجب والمزَحُ والهزل والتعيير والمماراة والمضادة والغدر وشدّة الحرص على فضول المال والجاه، وهي بأجمعها أخلاق ردية مذمومة شرعاً وعقلاً، ولا خلاص عن الغضب مع بقاء هذه الأسباب، فلا بد من إزالة أسبابها بأضدادها حتى يقهر الغضب ويردّ إلى حال الاعتدال؛ وهذا شأن المداواة حسّاً وعقلاً.

بيان أمهات الفضائل

الفضائل وإن كانت كثيرة فيجمعها أربع تشمل شُعبها وأنواعها، وهي: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة. فالحكمة فضيلة القوة العقلية، والشجاعة فضيلة القوّة الغضبية، والعفة فضيلة القوّة الشهوية، والعدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها فبها تتم جميع الأمور ولذلك قيل بالعدل قامت السموات والأرض. فلنشرح هذه الأمهات وما يتولد منها وينطوي من الأنواع تحتها.

أما الحكمة فنعني بها ما عظّمها الله تعالى في قوله: ﴿ومن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾ [البقرة: ٢٦٩] وما أراده رسول الله ﷺ حيث قال: «الحكمة ضالة المؤمن» وهي منسوبة إلى القوة العقلية. وقد عرفت فيما سبق أن للنفس قوتين: إحداهما تلي جهة فوق، وهي التي بها تتلقى حقائق العلوم الكلية الضرورية والنظرية من الملأ الأعلى، وهي العلوم اليقينية الصادقة أزلاً وأبداً لا تختلف باختلاف الأعصار والأمم، كالعلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وأصناف خلقه، وتدبيره لملكه وملكوته، وأحوال الإبداء والإعادة خلقاً وأمراً، وأحوال المعاد من السعادة والشقاوة؛ وعلى الجملة جميع حقائق العلوم.

والقوة الثانية: هي التي تلي جهة تحت، أعني جهة البدن وتدبيره وسياسته، وبها تدرك النفس الخيرات في الأعمال، وتسمى العقل العملي وبها يسوس قوى نفسه ويسوس أهل منزله وأهل بلده.

واسم الحكمة لها من وجه كالمجاز؛ لأن معلوماتها كالزئبق تنقلب ولا تثبت وتختلف باختلاف الأحوال والأشخاص؛ ومن معلوماتها أن بذل المال فضيلة وقد يصير رذيلة في بعض الأقوال وفي حق بعض الأشخاص، فلذلك كان اسم الحكمة بالأول أحق وإن كان بالثاني أشهر، وهذا الثاني كالكمال والتتمة للأول، وهذه هي الحكمة الخلقية، والأولى هي الحكمة العلمية النظرية. ونعني بالحكمة

الخُلقية حالة وفضيلة للنفس العاقلة، بها تسوس القوّة الغضبية والشهويّة، وتقدّر حركاتها على الحد الواجب في الانقباض والانبساط، وهي العلم بصواب الأفعال. وتدبير أحوال هذا العالم مستمدّ من العقل النظري، فالعقل النظري يستمدّ من الملائكة الكليات، والعقل العملي يستمدّ من العقل النظري الجزئيات، ويسوس البدن بواجب الشرع؛ وهذا على مثال العقل والنفس وأجرام السماء، فإن العقل يدرك الكليات وليس فيه ما في القوة، وتدرك النفس منها الكليات، وبواسطة الكليات تدرك الجزئيات، فيحرك السموات فيتحرك من تحريكها العناصر فيتولد منها المركبات. وكذلك عقلنا يستمد من الملائكة الكليات ويفيض الكليات على العقل العملي؛ والعقل العملي بواسطة البدن وقوة التخيل يدرك جزئيات عالم البدن فيحركها بواجب الشرع فيتولد منها الأخلاق الجميلة.

وهذه الفضيلة الخلقية يكتنفها رذيلتان: الخِبُّ والبله؛ أما الخِبّ فهو طرف إفراطها وزيادتها، وهو حالة يكون الإنسان بها ذا مكر وحيلة بإطلاق الغضبية والشهوية لتتحركا إلى المطلوب حركة زائدة على قدر الواجب.

وأما البَلهُ فهو طرف تفريطها ونقصانها عن الاعتدال، وهو حالة للنفس تقصر بالغضبية والشهوية عن القدر الواجب، ومنشؤه بطء الفهم وقلة الإحاطة بصواب الأفعال. ويندرج تحت فضيلة الحكمة حسن التدبير وجودة الذهن وثقابة الرأي وصواب الظن.

أما رذيلة الخِبّ فيندرج تحتها الدهاء والجربزة. وأما رذيلة البله فيندرج تحتها الغمارة والحمق والجنون.

أما الشجاعة فهي فضيلة القوة الغضبية بكونها قوية الحمية، ومع قوة الحمية منقادة للعقل المتأدب بالشرع في إقدامها وإحجامها. وهي وسط بين رذيلتين مطيفتين بها، وهما التهور والجبن.

فالتهور لطرف الزيادة على الاعتدال، وهي الحالة التي بها يقدم الإنسان على االأمور المخطرة التي يجب في العقل الإحجام عنها.

وأما الجبن فطرف النقصان وهي الحالة التي بها تنقبض حركة القوة الغضبية عن القدر الواجب فتصرف عن الإقدام حيث الإقدام. ومهما حصلت هذه الأخلاق صدرت منها هذه الأفعال، أي يصدر من خلق الجبن الإحجام لا في محله، ومن التهور الإقدام لا في محله، وهما خلقان مذمومان.

ومن الشجاعة يصدر الإقدام والإحجام حيث يجب وكما يجب، وهو الخلق الحسن المحمود، وإياه أراد بقوله تعالى: ﴿أشداء على الكفّار رحماء بينهم﴾ [الفتح: ٢٩] فلا الشدة في كل مقام محمودة ولا الرحمة، بل المحمود ما يوافق معيار العقل والشرع، فمتى حصل له ذلك فلينظر فإن كان طبعه مائلاً إلى النقصان الذي هو الجبن فليتعاط أفعال الشجعان تكلفاً ومواظبة عليها حتى يصير له بالاعتياد طبعاً وخلقاً فيفيض منه أفعال الشجعان بعد ذلك طبعاً، وإن كان مائلاً إلى طرف الزيادة وهو التهور فليشعر نفسه بعواقب الأمور وبعظم أخطارها، وليتكلف الإحجام إلى أن يعود إلى الاعتدال أو ما يقرب منه، فإن الوقوف على حقيقة حد الاعتدال شديد، ولو تصور ذلك لارتحلت النفس عن البدن وليس معها علاقة منها، فكانت لا تتعذّب أصلاً بالتأسف على ما يفوته منها، وكان يتكدر عليه ابتهاجه بما يتجلى له من جمال الحق وجلاله، ولكن لما عسُرَ ذلك قيل: ﴿وإن منكم إلاّ واردها كان على ربك حتماً مقضياً﴾ [مريم: ٧١].

وقال عليه السلام: «شيبتني سورة هود وأخواتها» وأراد به قوله تعالى: ﴿فاستقم كما أمرتَ﴾ [هود: ١١٢] فإن الامتداد على الصراط المستقيم في طلب الوسط بين هذه الأطراف شديد، وهو أدق من الشعر وأحد من السيف، كما وُصف من حال الصراط في الدار الآخرة. ومن استقام على الصراط في الدنيا

استقام عليه في الآخرة، بل يكون في الآخرة مستقيماً، إذ يموت المرء على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه؛ ولذلك يجب في كل ركعة من الصلاة سورة الفاتحة المشتملة على قوله تعالى ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] فإنه أعزّ الأمور وأعصاها على الطالب، ولو كلّف ذلك في خلق واحد لطال العناء فيه، فكيف وقد كُلّفنا ذلك في جميع الأخلاق مع خروجها عن الحصر كما سيأتي. ولا مخلصَ عن هذه المخطرات إلا بتوفيق الله ورحمته، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «الناس كلهم هلكى إلا العالمون، والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون، والعاملون كلهم هلكي إلا المخلصون، والمخلصون على خطر عظيم».

فنسأل الله العظيم أن يمدّنا بتوفيقه لنتجاوز الأخطار في هذه الدار ولا ننخدع بدواعي الاغترار فهذا هذا.

ثم ما يندرج تحت فضيلة الشجاعة فهو الكرم والنجدة وكبرُ النفس والاحتمال والحلم والثبات والنبل والشهامة والوقار.

أما رذيلة التهوّر فيندرج تحتها البذخ والجسارة والتقبح والاستشاطة والتكبر والعجب.

وأما رذيلة الجبن فيندرج تحتها النذالة والنكول وصغر النفس والهلع والانفراط والتخاسُسُ والمهانة.

أما العفة فهي فضيلة القوة الشهوية، وهي انقيادها على يسر وسهولة للقوة العقلية حتى يكون انقباضها وانبساطها بحسب إشارتها. ويكتنفها رذيلتان: الشره وخمود الشهوة؛ والشره هو إفراط الشهوة إلى المبالغة في اللّذات التي تستقبحها القوة العقلية وتنهى عنها؛ والخمود هو قصور الشهوة عن الانبعاث إلى ما يقتضي العقل تحصيله. وهما مذمومان، كما أن العفة التي هي الوسط محمودة؛ وعلى الإنسان أن يراقب شهوته، فالغالب عليها الإفراط لا سيما إلى الفرج والبطن، وإلى المال والرياسة وحب الثناء؛ والإفراط في ذلك نقصان، وإنما الكمال في

الاعتدال، ومعيار الاعتدال العقل والشرع، وذلك بأن يعلم الغاية المطلوبة من خلق الشهوة والغضب مثلاً بأن يعلم أن شهوة الطعام إنما خلقت لتبعث على تناول الغذاء الذي يسد بدل ما يتحلل من أجزاء بدنه بالحرارة الغريزية حتى يبقى البدن حياً والحواس سليمة فيتوصل بالبدن إلى نيل العلوم ودرك حقائق الأمور ويتشبه بالطبقة العالية بالإضافة إليه وهي الملائكة وبها كمالها وسعادتها، ومن عرف هذا كان قصده من الطعام التقوّي على العبادة دون التلذذ به، فيقتصر ويقتصد به لا محالة ولا يشتد إليه شرهه.

ويعلم أن شهوة الجماع خلقت فيه لتكون باعثة له على الجماع الذي هو سبب بقاء النوع الإنساني، فيطلب النكاح للولد والتحصن لا للعب والتمتع؛ وإن تمتع ولعب كان باعثاً عليه التألف والاستمالة الباعثة على حسن الصحبة وإدامة النكاح، ويقتصر من الأنكحة على القدر الذي لا يعجز عن القيام بحقوقه. ومن عرف ذلك سهل عليه الاقتصار، وعند ذلك لا يقيس نفسه بصاحب الشرع ﷺ إذ كان لا يشغله كثرة الأنكحة عن ذكر الله تعالى، وكان لا يلزمه طلب الدنيا لأجل الزواج. ومن ظن أن ما لا يضر صاحب الشرع لا يضره كان كمن يظن أن ما لا يغير البحر الخضم من النجاسات لا يغير كوزاً مغترفاً من البحر. وكم من أحمق يتكايس فيقايس نفسه به مقايسة الملائكة بالحدادين فيهلك من حيث لا يدري نعوذ بالله من عمى البصيرة. هذا كله حكم العفة.

وأما ما يندرج تحت فضيلة العفة ورذيلتها، ففضائل العفة الحياء والمسامحة والتصبر والسخاء وحسن التقدير والانبساط والدماثة والانتظام والقناعة والهدو والورع والطلاقة والمساعدة وحسن الهيئة، أعني الزينة الواجبة التي لا رعونة فيها.

وأما الرذائل المندرجة تحت رذيلتي [1] العفة وهما الشره وكلال الشهوة، فهي

---

(١) أي الرذيلتين اللتين تكتنفان العفة. فإضافة لفظ رذيلتي إلى العفة لهذه المناسبة، وإلا فالعفة فضيلة لا رذيلة

الوقاحة والخبث والتبذير والتقتير والرياء والهتيكة والكزازة والمجانة والعبث والتحاشي والشكاسة والملق والحسد والشماتة.

وأما العدالة فهي حالة للقوى الثلاثة في انتظامها على التناسب تحت الترتيب الواجب في الاستعلاء مع الانقياد، فليس هو جزءاً من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل، فإنه مهما كان بين الملك وجنوده ورعيته ترتيب محمود ـ بكون الملك بصيراً قاهراً، وكون الجنود ذوي قوة وطاعة، وكون الرعية ضعفاء سلسي القياد ـ قيل إن العدل قائم في البلد؛ ولن ينتظم العدل بأن يكون بعضهم بهذه الصفات دون كلهم؛ كذلك العدل في مملكة البدن بين هذه الصفات والعدل في أخلاق النفس يتبعه لا محالة العدل في المعاملة والسياسة، ويكون كالمتفرع منه. ومعنى العدل الترتيب المستحسن إما في الأخلاق، وإما في حقوق المعاملات، وإما في أجزاء ما به قوام البلد. والعدل في المعاملة وسط بين رذيلتي الغبن والتغابن، وهو أن يأخذ ماله أخذه ويعطي ماله إعطاؤه، والغبن أن يأخذ ما ليس له، والتغابن أن يعطي في المعاملة ما ليس عليه حمد ولا أجر.

والعدل في السياسة أن يرتب أجزاء المدينة الترتيب المشاكل لترتيب أجزاء النفس، حتى تكون المدينة في ائتلافها وتناسب أجزائها وتعاون أركانها على الغرض المطلوب من الاجتماع كالشخص الواحد، فيوضع كل شيء موضعه، وينقسم سكانه إلى مخدوم لا يخدم وإلى خادم ليس بمخدوم وإلى طبقة يخدمون من وجه ويُخدَمون من وجه، كما يكون في قوى النفس، فإن بعضها مخدوم لا يخدم كالعقل المستفاد، وبعضها خادم لا يخدم كالقوة الدافعة للفضلات، وبعضها خادم من وجه ومخدوم من وجه كالمشاعر الباطنة. ولا يكتنف العدل رذيلتان بل رذيلة الجور المقابل له، إذ ليس بين الترتيب وعدم الترتيب وسط. وبمثل هذا الترتيب والعدل قامت السموات والأرض حتى صار العالم كله كالشخص الواحد، متعاون القوى والأجزاء، مترتب التقدم والتأخر، بتقديم المقدم الحق وتأخير المؤخر الحق؛ جلت عظمته وعظمت قدرته.

وشرح ذلك الترتيب من الروحاني المطلق والجسماني المطلق، وما بين الروحاني والجسماني، وتقسيم العالم إلى مؤثر لا يتأثر كالعقول، وإلى متأثر لا يؤثر كالأجسام، وإلى متأثر مؤثر كالنفوس، فإنها تقبل من العقول وتوصل إلى السموات، وكل ذلك بتقدير العزيز العليم جل جلاله وعظم برهانه وتم سلطانه. فالعدالة جامعة لجميع الفضائل والجور المقابل لها جامع لجميع الرذائل. والله وليّ التوفيق إلى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، حتى إذا حصل ذلك كله كمل كمالاً يقربه إلى الله تعالى تقريباً بالرتبة بحسب قرب الملائكة المقربين من الله. فلله البهاء الأعظم والكمال الأتم، وكل موجود فمشتاق إلى الكمال الممكن له وهو غايته المطلوبة، فإن ناله التحق بأفق العالم الذي هو فوقه، وإن حرم منه طرح إلى الحضيض الذي تحته. فالإنسان بين أن ينال الكمال فيلتحق في القرب من الله بأفق الملائكة وذلك سعادته، أو يقبل على ما هو مشترك بينه وبين البهائم من رذائل الشهوة والغضب فينحط إلى درجة البهائم ويهلك هلاكاً مؤبداً وهو شقاوته؛ أعاذنا الله منها بفضله.

بيان مثال القلب بالإضافة إلى العلوم

اعلم أن مثال القلب الذي هو عبارة عن الرّوح المدبر لجميع الجوارح، المخدوم من جميع القوى والأعضاء بالإضافة إلى حقائق المعلومات كالمرآة بالإضافة إلى صور المتلون، فكما أن للمتلون صورة ومثالاً لتلك الصورة ينطبع في المرآة ويحصل فيها، فكذلك لكل معلوم حقيقة وتلك الحقيقة صورته فتنطبع في المرآة أعني مرآة القلب، فتتضح فيه؛ وكما أن المرآة غيرٌ وصورة الأشخاص غيرٌ وحصول مثالها في المرآة غيرٌ في ثلاثة أمور، ويحتاج إلى أمر رابع وهو نور بواسطته تنكشف الصورة في المرآة وتظهر فكذلك ههنا أربعة أمور: القلب وحقائق الأشياء، وحصول نقش الحقائق في القلب وحضوره فيه، ونور به تنكشف الحقائق في القلب وهو في الشرع عبارة عن جبريل عليه السلام، وفي

عبارة الحكماء عبارة عن العقل بواسطته تفيض العلوم على الأرواح البشرية. فالعالم عبارة عن القلب الذي يحل فيه مثال حقائق الأشياء، والعلم عبارة عن حصول المثال في المرآة، والنار والشعاع عبارة عن الملك الموكل بإفاضة العلوم على القلوب البشرية. وكما أن المرآة لا تنكشف فيه الصور لخمسة أمور: أحدها لنقصان صورته كجوهر الحديد قبل أن يدوَّر ويشكل ويصقل، والثاني لخبثه وصدئه وكُدُورته وإن كان تام الشكل، والثالث لكونه معدولاً به عن جهة الصورة إلى غيرها كما إذا كانت الصورة وراء المرآة، والرابع لحجاب مرسل بين المرآة والصور، والخامس الجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة حتى يتعذر بسببه أن يحاذي بها شطر الصورة وجهتها؛ فكذلك القلب مرآة مستعدة لأن يتجلى فيه حقيقة الأمور كلها وإنما خلت القلوب عنها لهذه الأسباب الخمسة:

أولها: نقصان في ذاته كقلب الصبي فإنه لا يتجلى فيه حقائق المعلومات لنقصانه، أو كروح ناقص في أصل الفطرة، فإن النفوس وإن كانت نوعاً واحداً ولكن في هذا النوع تفاوت عظيم وعرض واسع.

والثاني: لكدورة المعاصي والخبث الذي تراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات، فإن ذلك يمنع صفاء القلب وجلاءه، فيمنع ظهور الحق فيه، كالشمس التي ينكشف بعضها أو كلها فيذهب نورها وبهاؤها بقدر ظلمتها، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «من قارب ذنباً فارقه عقل لا يعود إليه أبداً». أي حصل في قلبه كُدُورة لا يزول أثرها أبداً إذ غايته أن يُتبِعَها بحسنة تمحوها فلو جاء بالحسنة ولم تتقدم السيئة لزاد لا محالة إشراق نور القلب، فلما تقدمت السيئة سقطت فائدة الحسنة لكن عاد القلب بها ما كان قبل السيئة ولم يزدد بها. فالإقبال على طاعة الله تعالى والإعراض عن مقتضى الشهوات هو الذي يجلو القلب ويصفيه ـ ولهذا قال تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ [العنكبوت: ٦٩] وقال عليه الصلاة والسلام: «من عمل بما علم ورَّثه الله علم ما لا يعلم».

الثالث: أن يكون معدولاً به عن جهة الحقيقة المطلوبة، فإن قلب المطيع الصالح وإن كان صافياً فإنه ليس يتضح فيه جلية الحق وليس يحاذي بمرآته شطر المطلوب، بل ربما يكون مستوعب الهم بتفضيل الطاعات البدنية أو تهيئة أسباب المعيشة، ولا يصرف فكره إلى التأمل في الحضرة الربوبية والحقائق الخفية، ولا ينكشف له إلا ما هو متفكر فيه من دقائق آفات الأعمال وخفايا عيوب النفس إن كان متفكراً فيها أو مصالح المعيشة إن كان متفكراً فيها. وإذا كان تقيد الهمّ بالطاعات وتفصيلها مانعاً عن انكشاف جلية الحق، فما ظنك في صرف الهم إلى الشهوات واللذات الدنيوية وعلائقها وزخارفها فكيف لا يمنع عن الكشف الخفيّ؟

الرابع: الحجاب، فإن المطيع القاهر لشهواته المتجرّد للفكر في حقيقة من الحقائق قد لا ينكشف له ذلك لكونها محجوبة عليه باعتقاد سبق إليه في ضد الحق منذ الصبي على سبيل التقليد، والقبول بحسن الظن يحول ذلك بينه وبين حقيقة الحق ويمنع من أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد.

وهذا أيضاً حجاب عظيم به حُجِبَ أكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل أكثر الصالحين المتفكرين في ملكوت السموات والأرض؛ لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية جمدت في نفوسهم ورسخت في قلوبهم وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق.

الخامس: الجهل بالجهة التي منها يقع العثور على المطلوب، فإنّ طالبَ العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالمجهول إلا بتذكر العلوم التي تناسب مطلوبه، حتى إذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيباً مخصوصاً يعرفه العلماء استخرج مطلوبه بطريق الاعتبار وتحصيل المجهول من المعلوم الذي سبق وهذا هو القانون المنطقي. فإن المنطق آلة قانونية تَعْصِمه مراعاتها من أن يضِلَّ في فكره، فإذا حَكّم القوانين وطرق التفكر فعند ذلك يعثر على جهة المطلوب فتتجلى حقيقة المطلوب لقلبه،

فإن العلوم المطلوبة ليست فطرية لا تحتاج إلى تجشم الاستدلال والنظر والاعتبار، بل لا تُقْنص إلا بشبكة العلوم الحاصلة، فكلّ علم نظري لا يحصل إلا عن علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص وشكل معلوم من الأشكال القياسية حملياً أو شرطياً، متصلاً أو منفصلاً، فيحصل من ازدواجهما علم ثالث يسمى النتيجة عند حصولها والمطلوب قبل حصولها. فالجهل بتلك الأمور وبتلك المقدّمات وبكيفية الازدواج والترتيب المفضي إلى المطلوب تصوراً أو تصديقاً هو مانع من العلم.

وهكذا كالمرآة إذا لم تحاذها شطرَ الصورة فلا يقع فيها الصورة، وكذلك إذا حُرِفَ عن جهة الصور ففي اقتناص العلوم طرق عجيبة وازورارات وتحريفات خفية أعجب مما ذكرنا في المرآة، ويعزّ على بسيط الأرض من يهتدي إلى كيفية الحيلة في تلك الازورارات. فهذه هي الأسباب المانعة للقلوب من معرفة حقائق الأمور، وإلا فكل قلب هو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق وإن كان بينها تفاوت كثير؛ لأنه أمر ربّاني شريف كما ذكرناه فارق سائر جواهر العالم بهذه الخاصية والشرف، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾ [الأحزاب: ٧٢] إشارة إلى أن له خاصية تميز بها عن السموات والأرضين والجبال بها صار مطيقاً لحمل أمانة الله تعالى؛ وتلك الأمانة هي المعرفة والتوحيد. وقلب كل آدمي مستعد للأمانة ومطيق لها في الأصل، ولكن يثبطها عن النهوض بأعبائها والوصول إلى تحقيقها الأسباب التي ذكرنا، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصرانه أو يمجّسانه» حتى يعرب عنه لسانه؛ وقول رسول الله ﷺ: «لولا الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء» إشارة إلى بعض هذه الأسباب التي هي الحجاب بين القلب وبين الملكوت.

وفي الخبر قال الله تعالى: «لم يَسَعْني أرضي وسمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن اللين الوديع» وفي الخبر: «أنه قيل: من خير الناس؟ فقال: كل مؤمن مخموم القلب، فقيل: وما مخـموم القلب؟ فقال: هو التقي النقي الذي لا غشّ فيه ولا بغي ولا غلّ ولا حسد»[1]. ولذلك قال عمر رضي الله عنه: رأى قلبي ربّي إذ كان قد رفع الحجاب بالتقوى، ومن ارتفع الحجاب بينه وبين قلبه تجلى صورة الملك والملكوت في قلبه فيرى جنة عرضها السموات والأرض بل أكثر سعة من السموات والأرض، فإن الجنة وإن كانت واسعة الأطراف متباعدة الأكناف فهي متناهية، وأما عالم الملكوت وهي معرفة الحقائق والأسرار الغائبة عن مشاهدة الأبصار المخصوصة بإدراك البصر فلا نهاية لها.

نعم، الذي يلوح للقلب منه أيضاً مقدارٌ متناه ولكنه في نفسه بالإضافة إلى علم الله تعالى لا نهاية له؛ وجلة عالم الملك والملكوت إذا أخذت دفعة واحدة يسمى الحضرة الربوبية؛ لأن الحضرة محيطة بكل الموجودات، إذ ليس في الوجود شيء سوى الله وأفعاله، ومملكته وعبيده من أفعاله، فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينه عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق؛ وتكون سعةُ ملكه في الجنة بحسب سعة معرفته وبمقدار ما تجلى له من الله تعالى وصفاته وأفعاله. وإنما مراد الطاعات وأعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتزكيته وجلاؤه، ومراد تزكيته حصول أنوار المعارف فيه وهو المراد بقوله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾ [الأنعام: ١٢٥] وبقوله تعالى: ﴿أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربّه﴾ [الزمر: ٢٢].

---

(١) من حديث عبدالله بن عمر عن النبي ﷺ. رواه ابن ماجه في كتاب الزهد باب ٢٤ ولفظه فيه: «قيل لرسول الله ﷺ: أي الناس أفضل؟ قال: كل مخـموم القلب صدوق اللسان. قالوا: صدوق اللسان نعرفه فما مخـموم القلب؟ قال: هو التقي النقي، لا إثم فيه ولا بغي ولا غلّ ولا حسد».

نعم هذا له مراتب فيها تتفاوت العلماء والحكماء؛ وكل واحد له مقدار معلوم، وغايته درجة الأنبياء الذين تتلألأ أنوار الحقائق في قلوبهم وينكشف لهم أسرار الملك والملكوت في صفائح أرواحهم على أتمّ ظهور وأجلى بيان؛ وفقنا الله لاتباعهم في جميع أفعالهم وأحوالهم وأخلاقهم.

بيان أمثلة القلب مع جنوده وله ثلاثة أمثلة

الأول: تقول مَثَلُ نفس الإنسان في بدنه كمثل والٍ في مدينته ومملكته، فإن البدن مملكة النفس وعالمهُ ومستقره ومدينته، وقواه وجوارحه بمنزلة الصناع والعملة، والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل، والشهوة له كعبد سوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة، والغضب والحمية له كصاحب شرطة، والعبد الجالب للميرة كذاب مكار مخادع خبيث يتمثل بصورة الناصح وتحت نصحه الشرّ الهائل والسم القاتل، وديدنه وعادته منازعة الوزير الناصح في كل تدبير يدبره حتى لا يخلو من منازعته ومعارضته في آرائه ساعة. فكما أن الوالي في مملكته متى استشار في تدبيراته لوزيره معرضاً عن إشارة العبد الخبيث، بل يستدل بإشاراته على أن الصواب في نقيض رأيه وأدب صاحب شرطته، وأسلسه لوزيره وجعله مؤتمراً له مسلطاً من جهته على هذا العبد الخبيث وأتباعه وأنصاره، حتى يكون العبد مسوساً لا سائساً ومأموراً مدبَّراً لا آمراً مدبِّراً، استقام أمر بلده وانتظم العدل بسببه. فكذلك النفس متى استعانت بالعقل وأدبت القوة الغضبية وسلطتها على الشهوة، واستعانت بإحداهما على الأخرى، فتارة بأن تقلل من تيه الغضب وغلوائها بخلابة الشهوة واستدراجها، وتارة بقمع الشهوة وبقهرها بتسليط القوة الغضبية عليها وتقبيح مقتضياتها، اعتدلت قواه وحسنت أخلاقه. ومن عدل عن هذا الطريق كان كمن قال الله سبحانه فيه ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم﴾ [الجاثية: ٢٣] وقال تعالى: ﴿واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث﴾

[الأعراف : ١٧٦] وقد ذكرنا كيفية تهذيب هذه الجنود في الفصل المتقدم .

المثال الثاني : أن البدن كالمدينة ، والعقل أعني القوة المدركة كملك مدبر لها ، وقواه المدركة من الحواس الظاهرة والمشاعر الباطنة كجنوده ، وأعوانه وأعضاؤه كرعية ، والنفس الأمارة بالسوء التي هي الشهوة ، والغضب كعدو ينازعه في مملكته ويسعى في إهلاك رعيته ؛ فصار بدنه كرباط وثغر . ونفسه كمقيم فيه مرابط ، فإن جاهد عدوه فهزمه وقهره على ما يجب حُمدَ أثره إذا عاد إلى الحضرة كما قال تعالى : ﴿ فضَّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة ﴾ [النساء : ٩٥] وإن ضيع ثغره وأهمل رعيته ذُمَّ أثره وانتقم منه عند لقاء الله تعالى ، فيقال له يوم القيامة : يا راعي السوء أكلت اللحم وشربت اللبن ولم تؤو الضالة ولم تجبر الكسير ، اليوم أنتقم منك ، كما ورد في الخبر . وإلى هذه المجاهدة أشاروا بقولهم : « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » .

المثال الثالث : مثل العقل مَثل فارس متصيد ، وشهوته كفرسه ، وغضبه ككلبه ؛ فمتى كان الفارس حاذقاً وفرسه مروضاً وكلبه مؤدباً معلماً كان جديراً بالنجح ، ومتى كان هو في نفسه أخرق وكان الفرس جوحاً والكلب عقوراً فلا فرسه ينبعث تحته منقاداً ولا كلبه يسترسل بإشارته مطيعاً ، فهو خليق بأن يعطب فضلاً من أن لا ينال ما طلب . وإنما خرق الفارس مثل جهل الإنسان وقلة حكمته وكلال بصيرته ، وجماح الفرس مثل لغلبة شهوته خصوصاً شهوة البطن والفرج ، وعقر الكلب مَثلٌ لغلبة شهوته خصوصاً لغلبة الغضب واستيلائه وغلوائه وزعارته [١] .

بيان أن النفس قد تحتاج إلى البدن وقد لا تحتاج إليه

اعلم أن القوى الحيوانية قد تعينُ النفس الناطقة في أشياء ، منها أن يورد الحس عليها الجزئيات فيحدث لها من الجزئيات أمور أربعة :

---

(١) الزعارة : سوء الخلق وقلة خيره .

أحدها: انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها، ومراعاة المشترك فيه والمتباين به، والذاتي وجوده والعرضي وجوده، فيحدث للنفس عن ذلك مبادىء التصور عن استعمالها الخيال والوهم مثل الجنس والفصل والعرض العام والعرض الخاص.

والثاني: إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثال سلب وإيجاب، فما كان التأليف فيه ذاتياً بيناً بنفسه أخذه، وما كان ليس كذلك تركه إلى مصادفة الواسطة.

الثالث: تحصيل المقدمات التجريبية، وهو أن يوجد بالحس محمول لازم الحكم لموضوع ما كان حكمه بالإيجاب والسلب أو تالٍ موجب الاتصال أو مسلوبه، أو موجب العناد أو مسلوبه؛ وليس ذلك في بعض الأحايين دون بعض على المساواة بل دائماً حتى تسكن النفس. على أن طبيعة هذا المحمول أن يكون فيه هذه النسبة إلى هذا الموضوع، والتالي أن يلزم هذا المقدم أو ينافيه لذاته لا بالاتفاق فيكون ذلك اعتقاداً حاصلاً من حس وقياس: أما الحس فلأجل مشاهدة ذلك، وأما القياس فلأنه لو كان اتفاقاً لما وجد دائماً أو في الأكثر، وهذا كالحكم بأن السقمونيا مسهل للصفراء بطبعه لإحساسنا ذلك كثيراً. وبقياسنا أنه لو كان لا على الطبع بل بالاتفاق لوجد في بعض الأحايين.

الرابع: الأخبار التي يقع بها التصديق لشدة التواتر؛ فالنفس الإنسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادىء للتصور والتصديق، ثم إذا حصلتها رجعت إلى ذاتها، فإن تعرض لها من القوى التي دونها بأن يشغلها شغلته عن فعله وأضرت بفعله إلا في أمور تحتاج فيها إليها النفس خاصة بأن تعود إلى القوى الخيالية مرة أخرى لاقتناص مبدأ غير الذي حصل أو معاونة بإحضار خيال، وهذا يقع في الابتداء كثيراً ولا يقع بعده إلا قليلاً.

وأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفاعيلها على الإطلاق، ويكون القوى الخيالية والحسية وسائر القوى البدنية غير صارفة لها عن فعلها بل شاغلة لها.

ومثال ذلك: أن الإنسان قد يحتاج إلى دابة وآلات ليتوصل بها إلى المقصد، فإذا وصل إليه ثم عرض من الأسباب ما يحول عن مقارنته صار السبب الموصل بعينه عائقاً.

بيان أن هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضاً وكيف يخدم بعضها بعضاً

فإنك تجد العقل المستفاد رئيساً مطلقاً ويخدمه الكل، وهو الغاية القصوى. ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة. والعقل الهيولاني لما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة. ثم العقل العملي يخدم جميع هذا؛ لأن العلاقة البدنية لأجل تكميل العقل النظري، والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة. ثم العقل العملي يخدمه الوهم، والوهم يخدمه قوتان قوة بعده وقوة قبله: فالقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما أدّاه الوهم، والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية. ثم المتخيلة يخدمها قوتان مختلفتا المأخذ، فالقوة النزوعيه تخدمها بالائتمار لأنها تبعثها على التحريك، والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والتفصيل فيما فيها من صورها. ثم هذان رئيسان لطائفتين. أما القوة الخيالية فيخدمها بنطاسيا، وبنطاسيا يخدمها الحواس الخمس. وأما القوة النزوعية فتخدمها الشهوة والغضب. والشهوة والغضب تخدمها القوة المحركة بالفعل. وإلى ههنا تنتهي القوى الحيوانية.

ثم القوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية، وأولُها ورأسها المولدة. ثم المربية تخدم المولدة. ثم الغاذية تخدمها جميعاً. ثم القوى الطبيعية الأربع تخدم هذه وهي: الهاضمة وتخدمها من جهة الماسكة ومن جهة الجاذبة. وتخدمها جميعها الدافعة.

وتخدم جميعها الكيفيات الأربع، لكن الحرارة تخدمها البرودة وتخدم كليهما الرطوبة واليبوسة؛ وهناك آخر درجات القوى.

بيان أن الأرواح البشرية حادثة

حدثت عند استعداد النطفة لقبول النفس من واهبها كما قال الله تعالى ﴿فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي﴾ [الحجر: ٢٩] كما حدثت الصورة في المرآة لحدوث الصقالة، وإن كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقالة.

وتلخيص البرهان: أن الأرواح لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما كثيرة وإما واحدة، وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها.

وإنما استحال وحدتها لأنها بعد التعلق بالأبدان إما أن تبقى على وحدتها أو تكثرها، ومحال وحدتها وكثرتها فمحال وجودها؛ وإنما استحال وحدتها بعد التعلق بالأبدان لعلمنا ضرورة بأن ما يعلمه زيد يجوز أن يجهله عمرو، ولو كان الجوهر العاقل منهما واحداً لاستحال اجتماع المتضادين فيه كما يستحيل في زيد وحده؛ ونحن نعني بالروح العاقل كما ذكرنا، ومحال كثرتها لأن الواحد إنما لا يستحيل أن يتثنى وأن ينقسم إذا كان ذا مقدار كالأجسام، فالجسم الواحد ينقسم فإنه ذو مقدار فله بعض فيتبعض، أما ما لا بعض له ولا مقدار فيكف ينقسم.

أما تقدير كثرتها قبل التعلق بالأبدان فمحال؛ لأنها إما أن تكون متماثلة أو مختلفة وكل ذلك محال؛ وإنما استحال التماثل لأن وجود المثلين محال في الأصل، ولهذا يستحيل وجود سوادين في محل واحد وجسمين في مكان واحد، لأن الاثنينية تستدعي مغايرة ولا مغايرة ههنا، وسوادان في محلين جائز لأن هذا يفارق ذلك في المحل إذا اختص هذا بمحل لا يختص به الآخر، وكذلك يجوز سوادان في محل واحد في زمانين إذ لهذا وصف ليس للآخر وهو الافتراق بهذا

الزمان الخاص، فليس في الوجود مثل مطلق بل بالإضافة كقولنا زيد وعمرو مثلان في الإنسانية والجسمية، وسواد الحبر والغراب مثلان في السوادية. ومحال تغايرها لأن التغاير نوعان:

أحدهما باختلاف النوع والماهية كتغاير النار والماء وتغاير السواد والعلم.

الثاني بالعوارض التي لا تدخل في الماهية كتغاير الماء الحار للماء البارد؛ فإن كان تغاير الأرواح البشرية بالنوع والماهية فمحال، لأن الأرواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة وهي نوع واحد، لأن الحد وهو الحيوان الناطق يشملها. وإن كانت متغايرة بالعوارض فمحال، لأن الحقيقة الواحدة إنما تتغاير عوارضها إذا كانت متعلقة بالأجسام منسوبة إليها بنوع مّا، ولا تعلق لها بالأجسام قبل وجود الأبدان فكان الاختلاف محالاً، إذ الاختلاف في أجزاء الجسم ضرورة ولو كان في القرب من السماء والبعد منه مثلاً؛ أما إذا لم يكن كذلك كان الاختلاف والتغاير محالاً. وهذا ربما يحتاج تحقيقه إلى مزيد بيان ولكن في هذا القدر تنبيه عليه.

فإن قيل: فيكف تكون حال الأرواح بعد مفارقة الأجسام ولا تعلق لها بالأجسام فكيف تكثرت وتغايرت؟

فالجواب أن نقول: لأنها اكتسبت بعد التعلق بالأبدان أوصافاً مختلفة من العلم والجهل والصفاء والكدورة وحسن الأخلاق وقبحها، فبقيت بسببها متغايرة فعقلت كثرتها، بخلاف ما قبل الأجساد فإنه لا سبب لتغايرها، فقد اتضح أن النفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها، ويكون البدن آلة ومملكة لها، ويكون للنفس الحادثة في جوهرها هيئة نزاع طبيعي إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه؛ وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، ولا بد أن تكون مناسبة له مناسبة خاصة لصلوح سياسة بدن خاص دون آخر، وإن خفيت علينا تلك المناسبة بعينها فإن تلك

المناسبات غير محصورة ولا ظاهرة والله سبحانه وتعالى يتولّى أسرارها وسرائرها.

فإن قيل: لا نسلم بأن النفوس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى، ولسنا نسلم أن الأنواع إنما تتكثر من جهة النسبة إلى المادة والمكان والزمان فحسب، بل الماديات إنما تتكثر بالمقادير والكائنات الزمانية، والنفوس الإنسانية ليست بمادية في ذواتها وإنما نسبتها إلى المادة بوجه التدبير والتصرف لا بوجه الانطباع في المادة حتى يستدعي مكاناً مميزاً وزماناً مميزاً. والتدبير والتصرف لا يوجب تعدداً ذاتياً، فإن الواحد يجوز أن يكون متصرفاً في أشياء، والعددُ الكثير يجوز أن يكون متصرفاً في شيء واحد؛ فهذه النسبة لذاتها لا توجب الكثرة في الذات.

قلنا: الدليل على أن النفوس الإنسانية متفقة النوع ما ذكرناه، وهو أن حد الإنسان يشملها وهو الحيّ الناطق[1]؛ وما شمله حد النوع فهو متفق في النوع. والدليل على أن أسباب التكثر ما ذكرته أن الأشياء التي ذواتها حقائق فقط إنما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها أو بنسبة ما إليها وإلى أزمنتها فقط، فإذا كانت مجردة لم تقترن بذلك فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكثر.

وأما قولهم: إن النفس الإنسانية ليس بمادية فتتمايز بالمادة، فمسلم؛ لكنها ذات نسبة إلى المادة أي نسبة كانت وإن تكن نسبة الانطباع، فنسبة التدبير والتصرف وهذه النسبة مؤثرة في التمييز كافية، فيقال: إن النفس الإنسانية ملك تلك المدينة الفاضلة.

فإن قيل: لا نسلم أن الأسباب المكثرة محصورة فيما ذكرتم من أقسام الحوامل والقوابل والمنفعلات عنهما أو النسبة إليهما، فما الدليل على الحصر؟ أليست المفارقات متغايرة الذوات والحقائق ولا حوامل لها ولا قوابل ولا مكان ولا

---

(١) تعريف الإنسان بالحي الناطق أو الحيوان الناطق هو تعريف جامع مانع: جامع لأنه يضم كل أفراد المعرَّف فيه، ومانع لأنه يمنع ما هو من نوع آخر أن يدخل فيه. وهو تعريف بالحد التام، فهو يتركب من الجنس القريب (حيوان) والفصل القريب (ناطق).

زمان؟ وإنما تمايز بحقائقها الذاتية، وإنما نوعها في شخصها، أعني في ذاتها؛ فهلا قلتم في النفوس الإنسانية إنها تتغاير بخواصها أو بأمر آخر سوى الحوامل! أليست النفوس بعد المفارقة تتغاير بالعدد؟ وتقولون إنها تتغاير بما اكتسبت من الأبدان: من الأخلاق والعلوم، وقلتم يكفيها في التمييز هيئة أنها كانت نفس البدن الفلاني. ولئن كان هذا القدر كافياً في التمييز فهلا كان كافياً في التمييز هيئة أنها ستكون نفس البدن الفلاني؟ فإن الانطباع في البدن ليس بشرط.

قلنا: في المفارقات قد قام الدليل على أنها متغايرة الحقائق، أما النفوس البشرية فيشملها حد واحد كما ذكرنا، وإنما يمكن وجودها وتعددها بعد المفارقة بهيئات وأخلاق اكتسبت من الأبدان، وقبل الاتصال بالبدن لا يمكن أن تكتسب من الأبدان شيئاً إذ لا أبدان؛ وما لا يكون ليس له تأثير فإنا نعلم قطعاً أنها بعد الاتصال بالبدن انما تكمل بمعاونة البدن وتكتسب فضائل ورذائل من العلاقة البدنية؛ فقبل البدن لا علاقة فلا اكتساب فلا تغاير فثبت أنها تحدث مع البدن.

فإن قيل: أحلتم وجود النفوس البشرية قبل الأبدان ببيان ما ذكرتم من أنها لا تتصور قبل الأبدان، ونحن نورد إشكالين واقعين على نحو وجودها متصلة بالأبدان وحادثة مع حدوث الأبدان؛ وذلك لأنه من المسلم بيننا أن النفوس الإنسانية ليس مادية ولا منطبعة في مادة، وما هذا سبيله فليس حدوثه على تدريج شيء بعد شيء أو زمان بعد زمان، بل يكون وجوده إبداعياً محضاً، ووجود البدن ليس إبداعي محض بل على تدريج شيء بعد شيء واستحالة جزء بعد جزء، فأيّ جزء بعينه انتهت النوبة إليه في الاستحالة حتى يحدث عنده النفس ويتصل به؛ وليس جزأ بعينه إلا ويمكن حدوث النفس قبله بلحظة أو بعده بلحظة. ولو قلتم إنها تحدث عند كمال الاستعداد، فيقال وكمال الاستعداد ليس يحصل بغتة ودفعة بل على تدريج كمال بعد كمال، وقد بان أنها كمال واحد

يحصل إبداعاً لا تدريج فيه. ثم إن الاستعداد وكمال الاستعداد إنما يشترط فيما هو صورة مادية، أعني منطبعة في المادة، فيكون الاستعداد سبباً مّا بوجه مّا لحصول الصورة فيه من واهب الصوّر، ولا يشترط ذلك في النفوس التي ليست منطبعة في مادة أصلاً، ولا علاقة بينها وبين القوى المادية إلا علاقة التدبير والتصرف في المملكة، فالتصرف فيه كيف يكون سبباً لوجوب المتصرف المدبر فيه والمدبر أولى بأن يكون متقدماً في الوجود على المملكة. واشتراط الاستعداد لقبول الصورة حتى توجد الصورة في المستعد غيرٌ، واشتراط الاستعداد لقبول تصرف النفس غيرٌ، فإن الاستعداد الأول يصلح سبباً لوجود النفس بوجه مّا، والاستعداد الثاني لا يصلح سبباً لوجود النفس بوجه مّا، بل هو سبب لقبول تصرفه فيه إما ليفيده كمالاً أو ليستفيد منه فائدة وهذا إشكال عظيم.

فالجواب عنه كلمة واحدة، فإن العلم نكتة واحدة كثرها الجهل، فنقول: لا ارتياب في أن النفوس إبداعيةٌ وأنها ليست منطبعة في المادة، وإنما تحدث من مبدعها عند كمال الاستعداد الذي عبّر عنه في التنزيل بقوله ﴿فإذا سوّيته﴾ [الحجر: ٢٩ وص: ٧٢] ومبدعُها أعلمُ بكمال الاستعداد. وليس في طاقة القوى البشرية الإحاطة بتفاصيل الاستعدادات، ولكن على الجملة نعلم أن الصّور تفيض من مبدعها وواهبها كما يقتضيها جود الجواد المحض عن كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات، فيعطي كلَّ مستحق ما يستحقه وكلَّ قاصر ما يكمله، بل ماهيّات الأشياء واستعداداتها من جوده الفيّاض بواسطة الأسباب المعطية للاستعدادات الخاصة من الأجرام العنصرية وامتزاجاتها وحركات السموات وأجرامها وأشكالها وخواصّها وفيض العقول على النفوس وإفاضة النفوس طلباً للاستكمال تحريكاً للسموات. فالكل من جود الجواد الحق الذي يعطي كل حقيقة وجودها، وهو أعلم بكمال الاستعداد وأي استعداد يستحق أي صورة؛ وعلوم البشر قاصرة عن إدراك ذلك، وإذا بلغ الكلام إلى الله سبحانه فستقطع

سؤال « لِمَ » كما ينقطع مطلب « ما » ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ [الأنبياء : ٢٣] .

الإشكال الثاني: أن النفوس إذا كانت متشابهة في النوع فائضة من واهب الصور وليس في فيضانه اختلاف، فمن أين يجب أن يكون كل نفس حادثة ذات هيئة نزاعية طبيعية إلى الاشتغال ببدن مخصوص والاهتمام بأحواله؟ ومن أين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة تصلح لسياسة بدَن خاص دون بدن؟ فإن كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها فهي متخصّصة بهذه الهيئة قبل وجود البدن، وإن كانت هذه الهيئة تكتسب هذه الهيئة من البدن فكيف يسبق الموجب على المُوجَب وكيف تكون تلك الهيئة نزاعية طبيعية؟

وجملة القول: إن لم تكن هيئة مختصة فلم اختصّت ببدن دون بدن؟ وإن كانت الهيئة طبيعية على حالتها فهي المخصصة لذاتها بعد الاتفاق في النوع، وإن كانت مكتسبة من خارج وهو إما هذا البدن أو غيره فليتحقق لها وجود حتى تكتسب الهيئة المخصصة، وكل ذلك محال. ثم اختلاف المناسبات والهيئات تستدعي اختلاف الأسباب، وواهب الصّور واحد في ذاته أحديُّ الإفاضة، فلا اختلاف هناك ولا تأثير لاختلاف الأمزجة في اختلاف هيئات النفوس، إذ لا انطباع ولا حُلولَ ولا اتصال بين المجرّدات وبين الأمزجة، بخلاف النفوس النباتية والنفوس الحيوانية والصور الجسمانية والصور الطبيعية، فإن اختلاف النفوس والصّور لاختلاف موادها وصورها مقدّرة على استعداداتها.

وحل هذا الإشكال أن نقول: نعم إن المناسبات والهيئات المختلفة تستدعي أسباباً مختلفة؛ وأسباب الاستعدادات الامتزاجات، وأسباب الامتزاجات وجميع مايحدث في العالم العنصري منوطة بالحركات السماوية؛ وحتى الاختيارات والإرادات فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن، ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث، وينتهي ذلك إلى الحركة، ومن الحركات إلى

المستديرة، فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية، ثم الحركات المستديرة مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية، والكلّ يستند إلى العقل الإلهي المستعلي على الكل الذي منه ينْشعب المقدورات؛ فالجود الإلهي بواسطة العقول والنفوس، والحركات السماوية يعطي كلاً مادة استعدادها لصورة خاصة، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص بل عند الاستعداد الخاص وفرق بين أن تحصل عنده أو به.

ثم الهيئة النزاعية في النفس إنما تكون بعد الاتصال بها؛ فإذاً حدوث النفس له صفة في الفاعل وصفة في القابل، أما صفة الفاعل فالجود الإلهي الذي هو ينبوع الوجود وهو فياض بذاته على كل ماله قبول الوجود حقيقة وجوده، ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة، وإن أضفت هذا الفيض إلى الوسائط فواهب الصور، ومثاله فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة عند ارتفاع الحجاب بينهما؛ والقابل للاستنارة هي المتلونات دون الهواء الذي لا لون له.

وأما صفة القابل فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال سوّيته[1]؛ ومثال صفة القابل صقالة الحديد، فإن المرآة التي ستر الصدأ وجهها لا تقبل الصورة وإن كانت محاذية للصورة، وإذا اشتغل المصقل بتصقيلها فكلما حصلت الصقالة حدثت فيها الصورة من ذي الصورة المحاذية لها. فكذلك إذا حصل الاستواء والاستعداد في النطفة حدثت فيها النفس من واهبها وخالقها من غير تغير في الواهب، بل إنما حدث الروح الآن لا قبله لتغير المحل بحصول الاستواء الآن لا قبله، كما أن الصورة فاضت من ذي الصورة على المرآة في حكم الوهم من غير تغير في الصورة، ولكن كان لا تحصيل من قبل لأن الصورة ليست مهيئة لأن تنطبع في المرآة، لكن لأن المرآة لم تكن صقيلة.

فإن قيل: فإذا كانت الأرواح حادثة مع الأجساد فما معنى قوله ﷺ:

---

(١) قوله تعالى في سورة الحجر، الآية ٢٩: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾.

«خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام» وقوله عليه السلام: «أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً» وقوله عليه السلام: «كنت نبيّاً وآدم منجدل بين الماء والطين»؟.

قلنا: شيء من هذا لا يدل على قدم الروح بل على حدوثه وكونه مخلوقاً، نعم دل بظاهره على تقديم وجوده على الجسد كما ظن جماعة من الحكماء؛ وأمر الظواهر هين، فإن تأويلها ممكن، والبرهان القاطع لا يُدرأ بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله تعالى.

أما قوله عليه السلام: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد» أراد بالأرواح أرواح الملائكة، وبالأجساد العالم من العرش والكرسي والسموات والكواكب والهواء والماء والأرض. وكما أن أجساد الآدميين بجملتهم صغيرة بالإضافة إلى جرم الأرض، وجرم الأرض أصغر من الشمس بكثير، ثم لا نسبة لجرم الشمس إلى فلكه، ولا لفلكه إلى السموات التي فوقه، ثم كل ذلك اتسع له الكرسي إذ وسع كرسيه السموات والأرض، والكرسي صغير بالإضافة إلى العرش؛ فإذا تفكرت في جميع ذلك استحقرت أجساد الآدميين ولم تفهمها من مطلق لفظ الأجساد؛ فكذلك فاعلم وتحقق أن أرواح البشر بالإضافة إلى أرواح الملائكة كأجسادهم بالإضافة إلى أجساد العالم، لو انفتح لك باب معرفة الملكية لرأيت الأرواح البشرية كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم، وتلك النار العظيمة هي الروح الأخير من أرواح الملائكة، ولأرواح الملائكة ترتيب، وكل واحد منفرد برتبته ولا يجتمع في مرتبة واحدة اثنان، بخلاف الأرواح البشرية المتكثرة مع اتحاد النوع، أما الملائكة فكل واحد نوع برأسه وهو كل ذلك النوع، وإليه الإشارة بقوله تعالى ﴿وما منا إلاّ له مقام معلوم﴾ [الصافات: ١٦٤] وبقوله عليه السلام: «إن الراكع منهم لا يسجد، والقائم لا يركع، وإنه ما من واحد إلا وله مقام معلوم» فلا تفهمن إذاً من الأرواح والأجساد المطلقة إلا أرواح الملائكة وأجساد العالم.

وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «أنا أوّل الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً»، وقوله عليه السلام: «نحن الآخرون السابقون» وقد قال عليه السلام: «أول ما خلق الله القلم» وقال: «أول ما خلق الله العرش» وقال: «أول ما خلق الله جوهر محمد» ﷺ، وغير ذلك، فكشف الغطاء عن هذا من وجوه، تحت كل وجه فوائد لطيفة ولطائف من الحكمة قلّما تسطر في الكتب.

الوجـه الأول: أنا شاهدنا الموجودات كلها بشهادة الحس والعقل على ترتب وتفاضل في النوع والشخص.

أما في المركبات التي هي أقرب إلى حواسنا فالمعادن والنباتات والحيوان والإنسان على تفاضل، وانتهى ذلك بالإنسان، وانتهى الإنسان بالشخص الواحد الأفضل من الكل كالنبي في زمانه والولي في كل زمان.

وأما في البسائط الجسمانية، أعني المتشابهة الأجزاء، فهي أيضاً على تفاضل في الجوهر والحيز والعظم والحركة، والأفضل من الكل الجرم الأقصى وهو الذي عبر عنه التنزيل بالعرش والكرسي الذي وسع السموات والأرض.

وأما في البسائط الروحانية، أعني المجردة عن المواد المنزهة عن المكان والزمان، ففيها ترتب وتفاضل، فما كان أشد قوة وأوسع علماً وإحاطة وأبلغ في الوحدة وأشبه بكمال الربوبية كان في المقام الأعلى والمرتبة الأقصى، ولا بد أن ينتهي بواحد، فإن المترتبات المتفاضلات إن لم تنته بواحد أوجب ذلك الحُكْمَ بالتسلسل وذلك محال، فالمرتبات في كل قسم انتهت بواحد هو مبدؤها.

وربما يعبر لسان النبوة عن ذلك الواحد بأنه أول ما خلق الله تعالى؛ فالروحانيات انتهت بروح القدس أو العقل الفعال أو شديد القوى ذو مرة فاستوى، وهو أول المبدعات، ثم ينزل بالترتب والتفاضل كما قيل: أول ما خلق الله عز وجل العقل ثم النفس ثم الهيولى، (أو) ما روي في الخبر: أن أول ما خلق الله عز وجل القلم ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة.

وأما الجسمانيات فقد انتهت بالجرم الأقصى، وهو ما روي أن أول ما خلق الله العرش ثم الكرسي. وأما في المركبات فقد انتهت بجوهر النبوة، وأكملُها وأفضلُها جوهر محمد ﷺ، وذلك ما روي أن أول ما خلق الله تعالى جوهر محمد ﷺ. فقد وجدت لكلّ مقال مجالاً ولكل مذهب محلاً ومساغاً؛ ثم الأولية في كل صنف منها هل هي أولية بالزمان، أو أولية بالمكان، أو أولية بالذات؟ أعني العلة الفاعلية أو الكمالية، فذلك مطلب آخر سهل التناول قريب المأخذ والمجتنى.

الوجه الثاني: أن المبادي تساق إلى الكمالات حتى في لم يكن كمال لم يكن مبدأ، كما لو لم يكن مبدأ لم يكن كمال، وأن المعقولات تظهر بالمحسوسات. وكما أن كمال جلال الحق إنما يظهر بأفعاله وصنائعه كذلك الأمر الحق إنما يظهر بخلقه، وكذلك العقل إنما يظهر بالنفس، والنفس إنما تظهر بالطبيعة، والطبيعة إنما تظهر بالجسم الكلي. وكذلك جميع الموجودات إنما تظهر بالإنسان حتى يكون جسمه وطبيعته مظهر الجسم والطبيعة، ونفسه وعقله مظهر النفس والعقل، وتسليمه مظهر الأمر الحق فيظهر به جلال الباري تعالى وإكرامه.

ويصح أن يقال: لولاك ما خلقت الأفلاك، فهو الخلاصة من الخليقة والصفوة من البرّية، وهو الكمال والغاية والسدرة المنتهى، وهو أول ما خلق وآخر ما بعث كما ذكره عليه السلام.

الوجه الثالث: أن الطبيعة المسخرة تؤثر في إعداد المادة لقبول فيض الأمر والعقل والنفس، حتى يحصل في المركبات باستصفاء العناصر واستخلاص اللباب من الموادّ وابتلاء الأمشاج من المزاج طبقة بعد طبقة واستصفاء بعد استصفاء، حتى يحصل في المركبات الجزئية شخص في مقابلة العقل الكلي، بل هو شخص العقل أو عقل مشخّص، وذلك هو نبيّ زمانه، فيكون العود به كما كان البدء إليه، فيضاهي صاحبُ المبدأ صاحب الكمال، وتكون النهاية هي الرجوع إلى

البداية، ويكون أول الفكر آخر العمل، ويظهر معنى قول النبي ﷺ: «نحن الآخرون السابقون».

الوجه الرابع: كما ابتدأ الدين والشريعة من آدم عليه السلام واستكمل نوع كمال بنوح عليه السلام، ونوع كمال بإبراهيم عليه السلام، ونوع كمال بموسى عليه السلام، ونوع كمال بعيسى عليه السلام، ونوع كمال بالمصطفى عليه السلام، وابتدأ العود من المصطفى ﷺ في دار الجزاء، ولذلك قال: «أنا أول من ينشق عنه الأرض، وأنا العاقب، وأنا الحاشر يحشر الناس على قدمي»[1].

بيان بقاء النفس

ونذكر أنها لا تموت بموت البدن، ثم نذكر أنها لا تفنى مطلقاً، ونذكر برهانه من المنقول والمعقول.

أما المنقول فقوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾ [آل عمران: ١٧٠] ومعلوم أن من كان حياً مرزوقاً فرحاً مستبشراً به لا يكون ميتاً معدوماً. وكذلك قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء﴾ [البقرة: ١٥٤] وقال رسول الله ﷺ: «أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في رياض الجنة». وقد ترسخ في جميع عقائد أهل الإسلام هذا، فإن رسولَ المغفرة والرحمة لمن يكون باقياً لا لمن يكون فانياً. وكذلك إهداء

---

(١) روى البخاري ومسلم وأحمد ومالك والترمذي والدارمي عن جبير بن مطعم أن رسول الله ﷺ قال: «إن لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا العاقب» وروى الترمذي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «أنا أول من تنشق عنه الأرض، فأكسى حلة من حلل الجنة ثم أقوم عن يمين العرش ليس أحد من الخلائق يقوم ذلك المقام غيري».

الصدقة، فاعتقادهم أنها تصل إليه، وكذلك المنامات؛ فكل ذلك دليل على أنها باقية.

وقد ذكرنا أن النفس ليست منطبعة في البدن، بل لها العلاقة مع البدن بالتصرف والتدبير، والموت انقطاع تلك العلاقة، أعني تصرفاتها وتدبيراتها عن البدن؛ وإنما يموت الروح الحيواني وهو بخار لطيف ينشأ من القلب ويتصاعد إلى الدماغ، ومن الدماغ بواسطة العروق إلى جميع البدن، وفي كل موضع ينتهي إليه يفيد فائدة من الحواس الظاهرة والمشاعر الباطنة؛ فذلك الروح لا يبقى، وإذا بطل الروح بطل ما يتبعه من الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة.

أما البرهان العقلي فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلق به نوعاً من التعلق، وكل متعلق بشيء آخر نوعاً من التعلق فإما أن يكون تعلقه به تعلق المكافىء في الوجود، أو تعلق المتأخر عنه في الوجود، أو تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله في الذات لا في الزمان؛ فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافىء في الوجود، وذلك أمر ذاتي له لا عرضي، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه، فليس لا النفس ولا البدن بجوهر ولكنهما جوهران. وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً فإن فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الإضافة ولم يفسد الذات بفساده.

وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، فالبدن علة للنفس في الوجود؛ والعلل أربع: فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود، وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم، وإما أن يكون علة صورية، وإما أن يكون علة كمالية. ومحال أن يكون علة فاعلية فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً وإنما يفعل بقواه، ولو كان بذاته يفعل لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل.

ثم القوى الجسمانية كلها إما أعراض وإما صور مادية، ومحال أن يفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ووجود جوهر مطلق. ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية، فقد برهنا وبينا أن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون إذاً البدن متصوراً بصورة النفس، لا بحسب البساطة ولا على سبيل التركيب بأن يكون جزءاً من أجزاء البدن يتركب فتحدث النفس. ومحال أن تكون علة صورية للنفس أو كمالية، فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس، فإذاً ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية.

نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس، فإنه إذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة لنفسه ومملكة له أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية أو حدث عنها ذلك، فإن إحداثها بلا سبب يخصص إحداث واحد دون واحد محال، ومع ذلك فإنه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد لما بيناه ولأنه لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من أن يتقدمه مادة فيكون فيها تهيؤ قبوله أو تهيؤ نسبة إليه كما تبين في العلوم الأخر، ولأنه لو كان يجوز أن تكون نفس جزئية تحدث ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود، ولا شيء معطل في الطبيعة المسخرة المبلغة كل شيء من العنصريات إلى كمالها وغايتها، ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة فيلزم حينئذ أن يحدث من الجود الإلهي الفياض بواسطة العلل المفارقة شيء هو النفس. وليس إذا وجب حدوث شيء مع حدوث شيء وجب أن يبطل مع بطلانه وإنما يكون ذلك إذا كان ذات الشيء قائماً بذلك الشيء وفيه.

وقد تحدث أمور عن أمور وتبطل تلك الأمور وتبقى هي إذا كانت ذات غير قائمة فيها، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها شيئاً آخر غير الذي إنما هو تهيأ إفادة وجوده مع وجوده، ومفيد وجود النفس شيء غير الجسم كما بيّنّا

وإلا فهو قوة في جسم، بل هو لا محالة أيضاً جوهر غير جسم، فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ومن البدن يحصل وقت استحقاقه الوجود فقط، فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن ولا البدن علة له إلا بالعرض، فلا يجوز إذاً أن يقال إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدم الذات على النفس.

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الابتداء وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود، فإما أن يكون التقدم مع ذلك زماناً فيستحيل أن يتعلق به وجوده وقد تقدمه في الزمان، وإما أن يكون التقدم في الذات لا في الزمان؛ لأنه في الزمان لا يفارقه، وهذا النحو من التقدم هو أن يكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود، وحينئذ لا يوجد أيضاً هذا المتقدم في الوجود إذا فرض المتأخر قد عدم، لا لأن فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عُدم إلا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ما أعدمه فحينئذ عدم المتأخر. فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم ولكن فرض عدم المتقدم نفسه؛ لأنه إنما افتُرِض المتأخر معدوماً بعد أن عرض للمتقدم أن عُدِم في نفسه، وإذا كان كذلك فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس فيفسد معه البدن، وأن لا يكون البدن البتة يفسد بسبب يخصه، لكن فساد البدن بسبب يخصه من تغير المزاج أو التركيب؛ فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم تفسد بالبدن البتة، فليس إذاً بينهما هذا التعلق.

وإذا كان الأمر على هذا فقد بطل أنحاء التعلق كلها وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن بل تعلقه في الوجود بالجود الإلهي بواسطة المبادىء الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل.

برهان أنها لا تفنى مطلقاً

فنقول: إن النفس لا يتطرق إليها الفناء والعدم والفساد والهلاك، وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب مّا ففيه قوّة أن يفسد، وقَبْل الفساد فيه فِعْلُ أن يبقى، ومحال أن يكون من جهة واحدة وفي شيء واحد قوّة أن يفسد وفعل أن يبقى، بل تهيؤه للفساد ليس لفعل أن يبقى، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل؛ لأن إضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا البقاء. فإذاً لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان، وهذا إنما يكون في الأشياء المركبة أو الأشياء البسيطة في المركبة؛ وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات فلا يجوز فيها هذان الأمران.

ونقول بوجه مطلق إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحديّ الذات هذان المعنيان، وذلك لأن كل شيء يبقى وله قوّة أن يفسد فله قوة أن يبقى، لأن بقاءه ليس بواجب ضروريّ، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً، والإمكان طبيعة القوة فإذاً يكون له في جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى. وفعل أن يبقى منه لا محالة ليس هو قوة أن يبقى منه وهذا بَيِّن، فيكون إذاً فعل أن يبقى منه أمراً يعرض للشيء الذي له قوّة أن يبقى منه، فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل بل للشيء الذي يُعرض له أن يبقى بالفعل لا بوجود ذاته.

فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء كان به ذاته موجوداً بالفعل، وهو الصورة في كل شيء ومن شيء حصل له هذا الفعل وفي طباعه قوّته وهو مادته، فإن كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة وإن كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته ولنصرف القول إلى نفس مادته ولنتكلم فيها.

ونقول: إن تلك المادة إما أن تنقسم هكذا دائماً ونثبت الكلام دائماً وهذا

محال، وإما أن لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ[1]، وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والأصل لا في شيء يجتمع منه ومن شيء آخر، فبيِّنٌ أن كل شيء هو بسيط غير مركب أو هو أصل مركب وسنخه فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته، فإذا كانت فيه قوة أن يعدم فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى، وإن كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوّة أن يعدم. فبيّن إذاً أن جوهر النفس ليس فيه قوّة أن يفسد.

وأما الكائنات التي تفسد فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع، وقوة أن تفسد وأن تبقى ليس في المعنى الذي به المركبُ واحد بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين. فليس إذاً في الفاسد المركب لا قوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد فلم يجتمعا فيه.

وأما المادة فإمّا أن تكون باقية لا بقوة تستعدّ بها للبقاء كما يظن قوم، وإمّا أن تكون باقية بقوّة بها تبقى، وليس لها قوة أن تفسد بل قوة أن تفسد شيء آخر فيها يحدث، والبسائط التي في المادة فإن قوة فسادها هو في المادة لا في جوهرها. والبرهان الذي يوجب أن كل كائن فاسد من جهة تناهي قوّة النّفي والبطلان، إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ويكون في مادته قوة أن يبقى فيه هذه الصورة وقوّة أن تفسد فيها معاً. فقد بان إذاً أن النفس لا تفسد البتة وإلى هذا سقنا كلامنا والله ولي التوفيق.

---

(١) السنخ بكسر السين وسكون النون هو الأصل من كل شيء.

بيان إثبات العقل المفارق الفعّال والعقل المنفعل في النفوس الإنسانية ومراتب العقول

وإثبات العقل الفعّال من حيث الشرع أظهر من أن يثبت لوروده جليّاً في النصوص.

كقوله تعالى: ﴿علمه شديد القوى ذو مرّة فاستوى﴾ [النجم: ٥ ، ٦] وكقوله تعالى: ﴿إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين﴾ [التكوير: ١٩ ، ٢٠] وكقوله: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً﴾ [الشورى: ٥١].

وأمّا من حيث العقل فمن وجوه الأول ما ذكرناه قبل ذلك من ترتب الموجودات وتفاضلها، وأنها في أجسام البسائط تنتهي إلى العرش، وفي الروحانيات إلى العقل والنفس، وفي المركبات إلى جوهر محمد ﷺ. وقد بسطنا ذلك الفصل فلا نعيده[1].

الوجه الثاني: قد بان لك أن المرتسم بالصورة العقلية غير جسم ولا في جسم؛ لأن الجسم ينقسم وما في الجسم أيضاً، والصور العقلية كلية متحدة لا تنقسم، فلو حلت جسماً لانقسمت، وانقسامها محال فحلولها في الجسم وما في الجسم محال.

وأنت تعلم أن المرتسم بالصورة التي قبلها[2] أعني الوهم والخيال والحسّ قوى مركوزة في الأجسام، وأن الصورة إذا كانت حاصلةً في القوى لم تغب عنها، وأن الإنسان يدرك صوراً عقلية ثم تغيبَ عنه وإن أراد أن يعود إليها يعود على قرب من غير تكلف اكتساب بل يحتاج إلى الإقبال عليها. فهذه الصّور العقلية التي غابت إما أن تكون قد انعدمت أو لم تنعدم، فإن انعدمت فينبغي أن يحتاج

---

(١) راجع من ص ١١٥ إلى ص ١١٩.

(٢) أي التي قبل الصورة العقلية

إلى الاكتساب كما كان أولاً يُحتاج إليه، وإن لم تنعدم فإما أن تكون في النفس أو في البدن أو خارجاً. فإن كانت في النفس فينبغي أن تكون شاعرةً بها عاقلة لأنه لا معنى للتعقل إلا حصول تلك الصورة في النفس، ولا يجوز أن تكون في البدن لما ذكرنا أن المعقولات لا تحل الأجسام وما في الأجسام، وإن كانت خارجة فإما أن تكون قائمة بنفسها أو تكون في جوهر آخر شأنه إفاضة المعقولات على الأنفس البشرية، ولا يجوز أن تكون قائمة بنفسها لأن المعاني قيامها بالجوهر فلا تقوم بنفسها؛ فبقي أن تكون في الجوهر المفيض للمعقولات. فثبت بهذا وجود ملك شأنه ما ذكرناه؛ وذلك هو العقل الفعّال وهو روح القدس[1].

ثم الدليل على أن التعقل لا يكون غير التمثل فإنها لو غابت عنها ثم عاودتها لا يحصل غير التمثيل، فلو كان هذا التمثيل ثابتاً للنفس كانت شاعرة بها عاقلة لها. فيجب أن تكون الصورة قد زالت عن النفس زوالاً ما وهذا بخلاف ما يدركه الوهم ثم يغيب عنها، فإن للقوّة الوهمية خازناً يحفظ مدركاتها فمتى غابت عن الوهم والتفت إليها أخذ منه المعاني التي استفادت من الصور.

نعم لا ننكر أن الزوال يكون على قسمين، فتارة يزول عن القوة الدرّاكة ويتحفظ في قوة أخرى كالخازن لها، وتارة يزول عن القوة وعن الخازن. ففي الوجه الثاني يحتاج إلى تجشم كسب جديد، وعلى الأول لا يحتاج إلى كسب بل إلى التفات ومطالعة للخزانة من غير تجشم كسب. وفي المعقولات يحتمل

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن العقل الفعال عند بعض الفلاسفة هو الله نفسه. والعقل الفعال عند معتنقي نظرية الفيض. عند الفارابي مثلاً، هو العقل العاشر في سلسلة العقول التي تفيض عن العقل الأول والغزالي في نظريته هنا في العقل الفعال كونه ملكاً أو روح القدس يشير إلى كيفية الوحي من الله تعالى إلى النبي بواسطة الملك (العقل الفعال) بينما نظرية الفيض قد تؤدي إلى القول بالوحي المباشر من الله إلى النبي دون وساطة ملك؛ وذلك لأن العقل العاشر الفعال في نظرية الفيض قد يفسر أنه هو الله نفسه المدبر للعالم.

القسمين، ولكن قد بينا أنه لا خازن لها لا في النفي ولا في البدن، فبقي أن يكون شيئاً خارجاً إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصالٌ ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد لأحكام خاصة.

وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني أو إلى صورة أخرى، انمحى ما تمثل أولاً، كأن المرآة التي تحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شيء آخر من أمور القدس. وهذا إنما يكون أيضاً إذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال.

الوجه الثالث: أن النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوّة ثم تصير عاقلة بالفعل، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بسبب هو بالفعل يخرجه، فههنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل؛ وإذ هو السبب في إعطاء الصور العقلية فيكون عقلاً بالفعل عنده مبادىء الصور العقلية مجردة. فهذا الشيء سمي بالقياس إلى العقول التي تخرج منه إلى الفعل عقلاً فعالاً كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، ويسمى العقل الكائن بينهما عقلاً مستفاداً.

ونسبة العقل الفعال إلى نفوسنا نسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تُبصر بذاتها بالفعل ويُبصَرُ بنورها ما ليس مبصراً بالفعل، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا، فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات في الخيال وأشرق نورُ العقل الفعال استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة، لا على أن نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منا. ولا على أن المعنى المغمور في العلائق وهو في نفسه واعتباره مجرد يعقل مثل نفسه، بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال، فإن الأفكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض، كما أن الحدود الوسطى معدة بنحو أشد تأكيداً لقبول النتيجة؛ وإن كان الأول على سبيل والثاني على

سبيل فتكون النفس الناطقة إذا وقعت لها نسبة ما إلى هذه الصورة بتوسط إشراق العقل الفعال حدث فيها شيء من جنسها من وجه وليس من جنسها من وجه، كما أنه إذا وقع الضوء على الملونات فعل في البصر منها أثراً ليس على جملتها من كل وجه. فالخيالات التي هي معقولات بالقوة تصير معقولات بالفعل لا أنفسها بل ما يلتقط عنها، كما أن الأثر المتأدي بواسطة الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور بل شيئاً آخر مناسباً لها يتولد بتوسط الضوء في القابل المقابل، كذلك النفس الناطقة إذا طالعت تلك الصور الخيالية واتصل بها نور العقل الفعال ضرباً من الاتصال استعدت لأن يحدث فيها من ضوء العقل مجردات تلك الصور من الشوائب، فأول ما يتميز عند العقل الإنساني أمر الذاتي منها والعرضي وما به يتشابه به وما به يختلف، فتصير المعاني معنى واحداً في ذات العقل بالقياس إلى التشابه، لكنه بالقياس إلى ما تختلف به تصير معاني كثيرة، فيكون للعقل قوة على تكثير الواحد من المعاني وعلى توحيد الكثير؛ أما توحيد الكثير فمن وجهين:

أحدهما أن تصير المعاني الكثيرة المختلفة في التخيلات بالعدد إذا كانت لا تختلف في الحد معنى واحداً.

والثاني أن تركب من معاني الأجناس والفصول معنى واحداً بالحد ويكون وجه التكثير بعكس هذين الوجهين. فهذا من خواص العقل الإنساني وليس ذلك لغيره من القوى، فإنها تدرك الكثير كثيراً كما هو، والواحد واحداً كما هو، ولا يمكنها أن تدرك الواحد البسيط بل الواحد من حيث هو جملة مركبة من أمور وأعراضها، ولا يمكنها أن تفصل العرضيات وتنزعها عن الذاتيات، فإذا عرض الحس على الخيال صورة وعرض الخيال على العقل تلك الصورة، يأخذ العقل منها معنى، فإن عرض عليه صورة وأخرى من ذلك النوع وإنما هو آخر بالعدد لم يأخذ منه العقل صورة ما غير ما أخذه أولاً إلا من جهة العرض

الذي يخص هذا من حيث ذلك العرض بأن يأخذه مرة مجرداً ومرة مع ذلك العرض، ولأجل هذا يقال إن زيداً وعمراً لهما معنى واحد في الإنسانية، أعني أن السابق منهما إذا أفاد النفس صورة الإنسانية فإن الثاني لا يفيد البتة شيئاً من ذلك المعنى بل يكون المعنى المنطبع منهما في النفس واحداً هو عن الخيال الأول ولا تأثير للخيال الثاني وللعقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أن يعقل معها الزمان ضرورة ويكون ذلك لا في زمان بل في آن، والعقل يعقل الزمان في آن.

وأما تركيبه للحد والقياس فهو لا محالة يكون في زمان، إلا أن تصور النتيجة والمحدود يكون دفعة، والعقل ليس قصوره عن تصور الأشياء التي هي في غاية المعقولية والتجريد عن المادة لأمر في ذات تلك الأشياء، ولا لأمر في غريزة العقل، بل لأجل أن العقل مشغول بالبدن ويحتاج في كثير من الأمور إلى البدن، فيبعده البدن عن أفضل كمالاته، فإذا زال عنه هذا الغمور كان تعقل النفس للمجردات أفضل التعقلات وأوضحها وألذها.

وأما مراتب العقل من الهيولاني والملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد فقد ذكرناها، وأما العقل القدسي فسنذكره إن شاء الله تعالى في خصائص النبوة.

قاعدة في النبوة والرسالة

وتشتمل على بيانات: بيان أن الرسالة هل تقتنص بالحد أم لا، وبيان أن الرسالة مكتسبة أم أثرة ربانية، وبيان إثبات الرسالة بالبرهان، وبيان خواص الرسالة وهي المعجزات، وبيان كيفية الدعوة وما يؤخذ من السمع وما لا يؤخذ.

بيان أن الرسالة لا تقتنص بالحد والحقيقة بذكر جنسها وفصلها

وذلك لأن معرفة الأشياء لا تتوقف على الظفر بحدودها ووجدان جنسها وفصلها، فكم من موجود لا جنس له ولا فصل ولا حد ولا رسم، وما له جنس وفصل فربما لا يظفر بجنسه وفصله، وأكثر الأمور كذلك، فإن إعطاء الحدود صعب عسر على الأذهان.

نعم يستدل على وجوده وحقيقته بآثاره، فإن العقل والنفس وكثيراً من المفارقات تتصور ولا حد لها ولا رسم، وإنما يدل عليها برهان إنّ؛ ولو سأل سائل نبياً من الأنبياء عن خواص الرسالة وماهيتها وإبراز حدّها بجنسها وفصلها ترى كيف كان جوابه عنها؟ أوَ كان يشرع في تحقيق ذلك وذكر حده ورسمه وتعديد خواصه حتى تتوقف رسالته على معرفة ذلك كله، وإن لم يعرف المستجيب ذلك لا يمكنه تصديقه؟ أم كان يجب عليه التصديق في الحال سواء عرف حد الرسالة أو لم يعرف. وإذا كانت الرسالة مرتبة فوق مرتبة الإنسانية كما كانت الإنسانية مرتبة فوق مرتبة الحيوانية، لم يتوقف اتباع الرسول على معرفة الرسالة كما يتوقف استسخار الحيوان على معرفة الإنسانية؛ بل الإنسان لو أراد تعريف الحيوان خواص الإنسانية كان ذلك سفهاً منه وتكليف ما لا يطاق، كذلك لو أراد الرسول تعريف الإنسان خواص الرسالة كان ذلك تكليفاً منه بما لا يطاق؛ فلا المطالبة متوجهة عليه ولا الجواب عنه لازم؛ وهذا كما طالب فرعون موسى عليه السلام بذكر ماهية رب العالمين قال ﴿وما ربُّ العالمين قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين﴾ [الشعراء : ٢٤] وطالبه ثانياً وثالثاً فلم يأت بحد ولا رسم، ولم يذكر جنساً ولا فصلاً في تعريف ما سأله إلا بالربوبية المحضة، والتعريف بالحقائق مكانياتها وزمانياتها والمواليد التي بين المكان والزمان.

بيان أن الرسالة هل هي حظوة مكتسبة أم أثرة ربانية

فنقول: اعلم أن الرسالة أثرة علوية وحظوة ربانية وعطية إلهية لا تكتسب بجهد ولا تنال بكسب ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ [الأنعام: ١٢٤] ﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان﴾ [الشورى: ٥٢] لكن الجهد والكسب في إعداد النفس لقبول آثار الوحي بالعبادات المشفوعة بالفكر والمعاملات الخالصة عن الرياء والسمعة من لوازمها. فليس الأمر فيها اتفاقياً جزافياً حتى ينالها كل من دبّ ودرج، أو مرتباً على جهد وكسب حتى يصيبها كل من فكر وأدلج. وكما أن الإنسانية لنوع الإنسان والملكية لنوع الملائكة ليست مكتسبة لأشخاص النوع، وأن العمل بموجب النوعية ليس يخلو عن اكتساب واختيار لإعداد واستعداد، كذلك النبوة لنوع الأنبياء ليست مكتسبة لأشخاص النوع، وأن العمل بموجب النبوة ليس يخلو عن اكتساب واختيار لإعداد واستعداد، فيوحي إليه ﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾ [طه: ١، ٢] حين تورّمت قدماه من العبادة حتى قال عليه السلام: «أفلا أكون عبداً شكوراً» وكان ﷺ يتحنَّث بحراء قبل الوحي، وحبب إليه الخلوة، وكان يرى الرؤيا فتأتي مثل فلق الصبح. على أنها أحوال عرضية وأعراض طارئة على النوعية بنوع استيجاب واستحقاق من كمال تركيب المزاج، وحسن الصورة، وتمام الاعتدال، وطهارة النشو والتربة، وطيب الأعراق، ومكارم الأخلاق، والسمت الصالح، والأناة والوقار ولين الجانب، وخفض الجناح، والرحمة والرأفة بالأولياء، والشدة والبأس على الأعداء، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، والصون عن جميع الرذائل، والتحلي بأنواع الفضائل، وزكاة العرض عن جميع الدنيات، والعفو عمن ظلمه والإحسان إلى من أساء إليه، وصلة الرحم، وحفظ الغيب، وحسن الجوار، وإعانة المظلوم، وإغاثة الملهوف، وحب المعروف، وبغض المنكر، وغير ذلك ﴿ما ضلّ صاحبكم وما

غوى﴾ [النجم: ٢] في هذا العالم ﴿ما زاغ البصر وما طغى﴾ [النجم: ١٧] في ذلك العالم. تعنو لنفسه نفوس العالمين طوعاً وكرهاً، وهو غير متكبر ولا جبار ولا فظّ ولا غليظ. يُهاب إذا سكت ولا يعاب إذا نطق، لطيف الشمائل إذا تحرك وسكن، قد نهض باحتمال أعباء ما حمل من الرسالة فأداها، وأفاض رحمته على العالمين فوقاها، صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين.

بيان إثبات الرسالة بالبرهان

بيان إثباتها بطريقين: أحدهما جملي، والآخر تفصيلي.

أما الجملي فهو كما أن نوع الإنسان تميز عن سائر الحيوانات بنفس ناطقة هي فوقها بالفضيلة العقلية، والمسخرة لها، والمالكة عليها، والمتصرفة فيها، كذلك نفوس الأنبياء عليهم السلام تميزت عن نفوس الناس بعقل هادٍ مهديّ هو فوق العقول كلها بالفضيلة الربانية المدبرة لها، والمالكة عليها، والمتصرفة فيها؛ وكما أن حركات الإنسان معجزات للحيوان فليس حيوان يتحرّك مثل حركته الفكرية والقوليّة والفعليّة، كذلك جميع حركات النبيّ معجزات للإنسان فليس إنسان يتحرك مثل حركته الفكرية والقولية والفعلية.

وكما تميّز النبيّ عن الناس بعقله المناسب للعقول المفارقة والعقل الأول، كذلك تميّز بنفسه المشاكلة لنفوس السموات والنفس الفلكية، وكذلك تميز بطبعه ومزاجه المستعد لقبول مثل هذا العقل والنفس بالفعل. وكما لا يتصور في سنة الفطرة الإلهية أن يكون من نطفة كل حيوان إنسان، كذلك لا يتصور في سنة الفطرة أن يكون من نطفة كل إنسان نبيّ؛ الله يخلق ما يشاء ويجتبي ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾ [الحج: ٧٥] فهو المختار في طبعه ومزاجه المصطَفى بنفسه وعقله لا يشاركه فيها أحد من الناس.

ومن وجه آخر: النبيّ إذا شارك الناس في البشرية والإنسانية من حيث

الصورة فقد باينهم من حيث المعنى، إذ بشريّته فوق بشرية الناس، لاستعداد بشريته لقبول الوحي: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم﴾ [الكهف: ١١٠] أشار إلى طرف المشابهة من حيث الصورة ﴿يوحى إليَّ﴾ أشار إلى طرف المباينة من حيث المعنى.

أما من حيث التفصيل فمن طرق[1]:

الطريق الأول: برهان أنشيء من الحركات الاختيارية وهي أقسام ثلاثة: فكرية، وقولية، وعملية؛ والحركة الفكرية يدخلها الحق والباطل، والقولية يدخلها الصّدق والكذب، والعملية يدخلها الخير والشرّ. وهذه العبارات اصطلاحية والمعنى مستقيم فيها مفهوم عنها، ولا يُشك في أنها على تضادّها واختلافها ليست واجبة الفعل بجملتها واجبة التحصيل، فإنّ من أفتى بهذه الفتوى يكون مستحق القتل بفتواه، لأن قتله من جملة الحركات وهو واجب الفعل وليس كلها واجب الترك، فإن من أفتى بهذا ينبغي أن لا يتنفس لأن التنفس منه حركة وهي واجبة الترك؛ فظهر من هذا أن بعضها واجب الترك وبعضها واجب الفعل. وإذا ثبت هذا فقد ثبت حدود في الحركات حتى كان بعضها خيراً واجب الفعل وبعضها شراً واجب الترك. فالتمييز بين حركة وحركة بالحدود؛ ولا يخلو إما أن يعرفه كل واحد أو لا يعرفه أحد أو يعرفه بعض دون بعض، وظاهر أنه لا يعرفه كل واحد وباطل أنه يعرفه كل أحد، فظهر أنه يعرفه أحد دون أحد؛ فثبت بالتقسيم الأول حدود في الحركات، وثبت بالتقسيم الثاني أصحاب حدود يعرفونها وهم الأنبياء وأصحاب الشرائع عليهم الصلاة والسلام. والإنسان إذا راجع نفسه علم أنه إذا لم يكن عارفاً بالحدود يجب أن يكون في حكم أصحاب الحدود؛ فثبت وجود النبوة بضرورة الحركات.

---

(١) أي إثبات الرسالة بالبرهان من حيث التفصيل.

الطريق الثاني: أن نقول إن نوع الإنسان محتاج إلى اجتماع على صلاح في حركاته الاختيارية ومعاملاته المصلحيّة، ولولا ذلك الاجتماع ما بقي شخصه ولا انحفظ نوعه ولا احترس ماله وحريمه؛ وكيفية ذلك الاجتماع تسمى ملة وشريعة.

وبيان ذلك أنه في استبقاء حياته واستحفاظ نوعه وحراسة ماله وحريمه يحتاج إلى تعاون وتمانع: أما التعاون فلتحصيل ما ليس له مما يحتاج إليه في مطعمه وملبسه ومسكنه؛ وأما التمانع فلحفظ ما له من نفسه وولده وحريمه وماله. وكذلك في استحفاظ نوعه يحتاج إلى تعاون في الازدواج والمشاركة، وتمانع يحفظ ذلك على نفسه. وهذا التمانع والتعاون يجب أن يكونا على حد محدود وقضية عادلة وسنة جامعة مانعة؛ ومن المعلوم أن كل عقل لا يفي بتمهيد هذه السنة على قانون يشمل مصالح النوع جملة ويخص حال كل شخص تفصيلاً، إلا أن يكون عقلَ مؤيّدٍ بالوحي مفيضٍ للرسالة مستمد من الروحانيات التي قيّضت لحفظ نظام العالم، وهم بأمره يعملون وعلى سننه في الخلق سائرون وبحكمه حاكمون، فيكون الفيض متصلاً بها من المقادير في الأحكام. ثم منها فائضاً على الشخص المتحمل لتلك الأمانة القابل لأسرار الديانة، يتبع الحق في جميع الأمور ويتبعه الخلق في جميع الحركات، يكلم الناس على مقادير عقولهم بعقله الواقف على تلك المقادير، ويكلف العبادَ على قدر استطاعتهم بقدرته المحيطة بتلك الأقدار.

وهذه الدلائل فروع لأصل واحد وهو إثبات الأمر لله عزّ وجل وهو **الطريق الثالث** لإثبات النبوة. ومن لم يعترف بأمره لم يعترف بالنبوة قط، فإن النبي متوسط الأمر كما أن الملك متوسط الخلق والأمر. وكما وجب الإيمان بالله من حيث الخلق والأمر وجب الإيمان بالله وبمتوسط الخلق والأمر ﴿كلٌّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله﴾ [البقرة: ٢٨٥].

والطريق في إثبات الأمر على نوعين:

أحدهما: أن الممكنات كما احتاجت إلى مرجح لجانب الوجود على العدم،

وأن الحركات كما احتاجت بتجددها إلى محرك يديمها بالتعاقب، ثم المائلة من الحركات إلى غير ما مالت عنه والمختلفات منها إلى غير جهاتها الطبيعية احتاجت إلى كون المحرك مريداً مختاراً، ثم المتوجهة منها إلى نظام الخير دون الفساد والشرّ احتاجت إلى كون المحرك آمراً أمر التدبير، وذلك قوله تعالى ﴿وأوحى في كل سماء أمرها﴾ [فصلت: ١٢] ثم الحركات الإنسانية كما احتاجت إلى إرادة عقلية في جهاتها المتباينة، كذلك احتاجت إلى مكلف آمر ناه في حدودها المختلفة، حتى يختار المكلف الحقّ دون الباطل في الحركات الفكرية، والصدق دون الكذب في الحركات القولية، والخير دون الشر في الحركات العملية. وكما أن أمر التدبير جار على عموم الخلق لنظام وجود العالم الكبير كله وذلك قوله تعالى ﴿والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾ [الأعراف: ٥٤] كذلك أمر التكليف جار على خصوص الخلق لنظام وجود العالم الصغير وذلك قوله تعالى ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] وكذلك جميع الأوامر والنواهي المتوجهة على الناس. وكما أوحي في كل سماء أمرها بواسطة مَلك، كذلك أوحي في كل زمان أمره بواسطة نبيّ؛ فذلك هو التقدير وهذا هو التكليف.

الطريق الثاني في إثبات الأمر الأول أن نقول: قد ثبت وتحقق بالبراهين أن الأول المبدع مَلِكٌ مطاع، فله الخلق كله مِلكاً ومُلكاً. ولكل ملك في سلطانه أمر ونهي وترغيب وترهيب ووعد ووعيد؛ ولا يجوز أن يكون أمره محدثاً مخلوقاً، فإن المخلوق من حيث هو مخلوق لا يدل إلا على خالق، فليس له دلالة على الأمر بمعنى الاقتضاء والطلب والتكليف والتعريف والحث والزجر والترغيب والترهيب. ومن لم يثبت لله عز وجل أمراً يطاع فقد أحال كل هذه الأوامر والنواهي والتذكيرات والتنبيهات على من أدّعى النبوة مقصورة عليه غير متعدية عنه، وما يضيفه إلى الله تعالى من: « قال الله » و« ذكر الله » و« أمر الله » و« نهى الله » و « وعد الله » و « أوعد الله » يكون مجازاً لا حقيقة، وترويجاً للكلام على

العامة لا تحقيقاً ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحي إليّ ولم يوح إليه شيء﴾ [الأنعام: ٩٣] فقد نسبوا النبي الذي في أعلى درجات الإنسان إلى أشد الظلم الذي هو أسفل الدرجات والخيانة التي هي أخبث السيئات، جلّ منصبُ النبوة عن ذلك.

بيان خواص النبوة

ولها خواص ثلاث:

إحداها تابعة لقوة التخيل والعقل العملي، والثانية تابعة لقوة العقل النظري، والثالثة تابعة لقوة النفس.

الخاصية الأولى: اعلم أولاً أنه ليس يمكن أن يبرهن على مبادىء العلوم ومقدماتها من العلوم نفسها؛ فيسلم لنا هٰهنا أن كل معلول معلول فيجب أن يلزم عن علته حتى يوجد، وما دام ممكن الوجود عنه بعدُ فليس يوجد، وأن الحركة السماوية اختيارية، وأن الحركة الاختيارية لا تلزم إلا عن اختيار بالغ موجب للفعل، وأن الاختيار للأمر الكلي لا يوجب أمراً جزئياً فإنه إنما يلزم الأمر الجزئي بعينه عن اختيار جزئي يخصه بعينه، وأن الحركات التي توجد بالفعل كلها جزئية، فيجب إن كانت اختيارية أن تكون عن اختيار جزئي، فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ولا يكون البتة عقلاً صرفاً بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية تدرك بها أموراً جزئية إدراكاً إما أن يكون تخيلاً أو تعقلاً عملياً هو أرفع من التخيل، وله أيضاً عقل كلي يستمد من العقل المفارق الذي يدرك العلوم الكلية. وهذا كله مبين في العلوم الإلهية.

فيظهر من تسليم هذه أن الحركات السماوية يحرك كل واحد منها جوهر نفساني يتعقل الجزئيات بالنحو من التعقل الذي يخصها، ويرتسم فيه صورها

وصور الحركات التي يختارها كل واحد منها، ويجاوزه حتى تكون هيئات الحركات تتحدد فيها دائماً، حتى تتجدد الحركات، ويكون يتصور لا محالة حينئذ الغايات التي تؤدي إليها الحركات في هذا العالم، ويتصور هذا العالم أيضاً بتفصيله وتلخيصه والأجزاء التي فيه لا يعزب عنه شيء. ويلزم ذلك أن يتصور الأمور التي تحدث في المستقبل؛ وذلك أنها أمور يلزم وجودها عن النسبة التي بين الحركات المتعلقة عنها بالشخصية، والنسب التي بين الأمور التي ههنا، والنسب التي بين هذه الأمور وتلك الحركات. فلا يخرج شيء البتة من أن يكون حدوثه في المستقبل لازماً لوجود هذه على ما هي عليه في الحال؛ فإن الأمور إما أن تكون بالطبع، وإما أن تكون بالاختيار، وإما أن تكون بالاتفاق. والتي تكون عن الطبع إنما تكون باللزوم عن الطبع، إما طبع حاصل ههنا أولياً، أو طبع حادث ههنا عن طبع ههنا، أو طبع حادث ههنا عن طبع سماوي.

وأما الاختيارات فإنها تلزم الاختيار، والاختيار حادث، وكل حادث بعد ما لم يكن فله علة وحدوثه بلزومه، وعلته إما شيء كائن ههنا على إحدى الجهات أو شيء سماويّ أو شيء مشترك بينهما.

وأما الاتفاقيات فهي احتكاكات ومصادمات بين هذه الأمور الطبيعية والاختيارية بعضها مع بعض في مجاريها؛ فيكون إذاً الأشياء الممكنة ما لم تجب لم توجد؛ وإنما تجب لا بذاتها بل بالقياس إلى عللها، وإلى الاجتماعات التي لعلل شتى؛ فإذاً يكون كل شيء متكون متصوَّراً بجميع الأحوال الموجودة في الحال من الطبيعة والإرادة الأرضية والسماوية، والمأخذ كل واحد منها ومجراه في الحال، فإنه يتصور ما يجب عن استمرار هذه على مأخذها من الكائنات ولا كائنات إلاّ ما يجب عنها كما قلنا؛ فالكائنات إذاً قد تدرك قبل الكون، ولا من جهة ما هي ممكنة بل من جهة ما يجب؛ وإنما لا تدرك نحن لأنه إما أن يخفى علينا جميع أسبابها الآخذة نحوها، أو يظهر لنا بعضها ويخفى

علينا بعضها؛ فبمقدار ما يظهر لنا منها يقع لنا حدس وظنّ بوجودها، وبمقدار ما يخفى علينا منها يتداخلنا الشك في وجودها.

وأما المحركات للأجرام السماوية فيحصرها جميع الأحوال المتقدمة معاً، فيلزم جميع الأحوال المتأخرة معاً، فتكون الهيئة للعالم بما يريد أن يكون فيه يرتسم هناك. ثم تلك الصور لا وحدها بل الصور العقلية التي في الجواهر المفارقة غير محتجبة عن أنفسنا بحجاب البتة من جهتها؛ إنما الحجاب هو في قبولنا إما لضعفنا أو لاشتغالنا بغير الجهة التي عندها يكون الوصول إليها والاتصال بها. وأما إذا لم يكن أحد المعنيين فإن الاتصال بها مبذول، وليست مما تحتاج أنفسنا في إدراكها إلى شيء غير الاتصال بها ومطالعتها. فأما الصور العقلية فإن الاتصال بها بالعقل النظري.

فأما هذه الصور التي الكلام فيها فإن النفس إنما يتصورها بقوة أخرى وهو العقل العملي، ويخدمه في هذا الباب التخيل، فتكون الأمور الجزئية تنالها النفس بقوتها التي تسمى عقلاً عملياً من الجواهر العالية النفسانية، وتكون الأمور الكلية تنالها النفس بقوتها التي تسمى عقلاً نظرياً من الجواهر العالية العقلية التي لا يجوز أن يكون فيها شيء من الصّور الجزئية البتة. وتختلف الاستعدادات للنفوس جميعاً في الأنفس، خصوصاً الاستعداد لقبول الجزئيات، بالاتصال بهذه الجواهر النفسانية؛ فبعض الأنفس يضعف فيها ويقلّ هذا الاستعداد لضعف القوة المتخيّلة، وبعضها لا يكون فيه هذا الاستعداد أصلاً لضعف القوة المتخيّلة أيضاً، وبعضها يكون هذا فيه أقوى حتى أن الحسّ إذا ترك استعماله القوة المتخيلة وترك شغله بما يورد عليها جذبتها القوّة العملية إلى تلك الجهة حتى انطبع فيها تلك الصور. إلاّ أن القوّة المتخيلة لما فيها من الغريزة المحاكية والمنتقلة من شيء إلى غيره، تترك ما أخذت وتورد شبيهه أو ضده أو مناسبه، كما يعرض لليقظان من أنه يشاهد شيئاً فينعطف عليه التخيّل إلى أشياء أخرى

يحضرها مما يتصل به بوجه حتى ينسيه الشيء الأول، فيعود على سبيل التحليل والتخمين ويرجع إلى الشيء الأول بأن يأخذ الحاضر مما قد تأدى إليه الخيال فيفطن أنه خطر في الخيال تابعاً لأيّ صورة تقدمته وتلك لأي صورة أخرى، وكذلك حتى ينتهي إلى البدء ويتذكر ما نسيه. كذلك التعبير هو تحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهي إلى الشيء الذي تكون النفس شاهدته حين اتصالها بذلك العالم وأخذت المتخيلة تنتقل عنه إلى أشياء أخرى.

فهذه طبقة؛ وطبقة أخرى يقوّى استعداد نفسها حتى تستثبت ما نالته هناك، ويستقر عليه الخيال من غير أن يغلبه الخيال وينتقل إلى غيره، فتكون الرؤيا التي لا تحتاج إلى تعبير.

وطبقة أخرى أشد تهيؤاً من تلك الطبقة، وهم القوم الذين بلغ من كمال قوتهم المتخيلة وشدتها أنها لا تستغرقها القوى الحسية في إيراد ما يورد عليها حتى يمنعها ذلك عن خدمة النفس الناطقة في اتصالها بتلك المبادىء الموحية إليها بالأمور الجزئية، فيتصل لذلك في حال اليقظة ويقبل تلك الصور.

ثم إن المتخيلة تفعل مثل ما تفعل في حال الرؤيا المحتاجة إلى التعبير بأن تأخذ تلك الأحوال وتحاكيها، وتستولي على الحسّية حتى يؤثر ما يتخيّل فيها من تلك في قوة بنطاسيا بأن تنطبع الصور الحاصلة فيها في البنطاسيا المشاركة، فيشاهد صوراً إلهية عجيبة مرئيةً، وأقاويل إلهية مسموعة، هي مثل تلك المدركات الوَحيِيَّة؛ وهذه أدون درجات المعنى المسمى بالنبوّة.

وأقوى من هذا أن يستثبتَ تلك الأحوال والصوّر على هيئتها مانعة للقوة المتخيلة على الانصراف إلى محاكاتها بأشياء أخرى.

وأقوى من هذه أن تكون المتخيلة مستمرة في محاكاتها، والعقل العملي والوهم لا يتخلّيان عما استثبتاه، فتثبت في الذاكرة صورة ما أُخذت، وتقبل المتخيّلة على بنطاسيا وتُحاكي فيه ما قبلت بصورة عجيبة مسموعة ومبصرة. ويؤدي كل

واحد منها على وجهه. وهذه طبقات النبوة المتعلقة بالقوى العقلية العملية والخيالية. وانظر قصص القرآن كيف أتت على جزئياتها كأنه شاهدها وحضرها، وكأنها كانت بمرأى من النبي ومَسمَع، وكيف صدقت بحيث لم ينكرها أحد من منكري النبوة! ولا يتعجبن متعجب من قولنا إن المتخيل قد يرتسم في بنطاسيا فيشاهد، فإن المجانين قد يشاهدون ما يتخيلون، ولذلك علة تتصل بإبانة السبب الذي لأجله يعرض للممرورين أن يخبروا بالأمور الكائنة فيصدقون في الكثير، ولذلك مقدمة وهي أن القوة المتخيلة كالموضوعة بين قوتين مستعملتين لها سافلة وعالية: أما السافلة فالحس، فإنها تورد عليها صوراً محسوسة تشغلها. وأما العالية فالعقل، فإنه بقوته يصرفها عن التخيل للكاذبات التي لا توردها الحواس عليها ولا يستعملها العقل فيها. واجتماع هاتين القوتين على استعمالها يحول بينها وبين التمكن من إصدار أفعالها الخاصة على التمام، حتى تكون الصورة التي تحضرها بحيث ينطبع في بنطاسيا انطباعاً تاماً فيحس، فإذا أعرض عنها إحدى القوتين لم يبعد أن يقام الأخرى في كثير من الأحوال فلم يمتنع عن فعلها فتمنعها، فتارة تتخلص عن مجاذبة الحس فتقوى على مقاومة العقل وتمعن فيما هو فعلها الخاص غير ملتفتة إلى معاندة العقل، وهذا في حال النوم وعند إحضارها الصورة كالمشاهدة؛ وتارة تتخلص عن سياسة العقل عند فساد الآلة التي يستعملها العقل في تدبير البدن، فيستعصي على الحس ولا يمكنها من شغلها بل يمعن إيراد أفاعيلها حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور كالمشاهدة لانطباعه في الحواس وهذا في حال الجنون.

وقد يعرض مثل ذلك عند الخوف، لما يعرض من ضعف النفس وانخذالها واستيلاء الوهم والظن المعينين للتخيل على العقل، فيشاهد أموراً موحشة، فالممرورون والمجانين يعرض لهم أن يتخيلوا ما ليس موجوداً بهذا السبب.

وأما إخبارهم بالغيب، فإنما يتفق أكثر ذلك لهم عند أحوال كالصرع

والغشى الذي يفسد حركات قواهم الحسية، وقد يعرض أن يكلّ قوتهم المخيلة لكثرة حركاتهم المضطربة لأنها قوة بدنية، وتكون هممهم عن المحسوسات مصروفة فيكثر رقضهم للحس. وإذا كان كذلك فقد يتفق أن لا تشتغل هذه القوة بالحواس اشتغالاً مستغرقاً، ويعرض لها أدنى سكون عن حركاتها المضطربة، ويسهل أيضاً انجذابها مع النفس الناطقة، فيعرض للعقل العملي اطلاع إلى أفق عالم النفس المذكور، فيشاهد ما هناك، ويتأدى ما يشاهده إلى الخيال، فيظهر فيه كالمشاهد المسموع، فحينئذ إذا أخبر به الممرور وخرج وفق مقاله يكون قد تكهن بالكائنات المستقبلة.

والآن فيجب أن نختم هذا البيان فقد أدينا فيه نكت الأسرار المكتومة والله الموفق.

فإن قال قائل: إذا كان أصحاب الجن والكهنة والعرّافون وبعض المجانين ربما يخبرون عن الغيب ويصدق خبرهم، وينذرون بالآيات ويتحقق أثرها، فبطلت الخاصية النبوية.

فالجواب أن نقول: قد بينا قبل ذلك في البيانات المتقدمة أن التخيل في الحيوانات على تفاوت وتفاضل وتضاد وترتب، حتى قال بعض الحكماء: إن أعلى درجاته أن تصل النفس إلى النفس التي هي مدبر فلك القمر الذي هو واهب الصور. ولولا أن الجزئيات من الموجودات الكائنة الفاسدة متصورة متخيلة في ذات النفس الفلكي لما أفاض على كل مادة ما تستحقه من الصور، ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري، وكأنه بهذا المعنى صار للأجسام السماوية زيادة معنى على العقل المفارق لتظاهر رأي جزئيّ وآخر كليّ، وإن كان الرأي الكليّ مستمداً من المعقول. فإذا فهمت هذا فللنفوس البشرية أن تنتقش من ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال المانع

وتكون كالمرآة المقابلة للنفس الفلكي حتى يقع فيها جميع ما في النفس الفلكي، فإلى هذا الحد عظّمـوا أمر الخيال.

وأما في جانب السفل، فإلى حيوان عديم التخيل أو ضعيف التخيل سريع النسيان، لا يمكنه أن يستثبت الصورة ساعة أو لحظة، بل يتجدد له الخيالات بحسب تجدد الحركات، وهذا على نمط التفاوت بالتفاضل، وأما ما هو على نمط التفاوت بالتضاد فكخيال وتخيل كله حق نشأ عن نفس خيّرة، وكخيال وتخيل كله باطل نشأ عن نفس شريرة، وكخيال وتخيل بين الطرفين: إن التفتت إلى الخير التحق به، وإن التفتت إلى الشر التحق به. وههنا نمط آخر من الكلام، وهو إثبات عقل تجرد عن كل خيال، وإثبات خيال تجرد عن كل عقل، وإثبات عقل كله خيال، وإثبات خيال كله عقل. وههنا حس عمل من خيال، وخيال عمل من حس، وعقل عمل من خيال، وخيال عمل من عقل، وههنا علمٌ على مزاج الظن، وظن على مزاج العلم ﴿وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحداً﴾ [الجن: ٧] إشارة إلى الظن الأول ﴿وأنا ظننا أن لن نعجز الله في الأرض ولن نعجزه هرباً﴾ [الجن: ١٢] إشارة إلى الظن الثاني. واختصاص الظن بالجن في القـرآن لسرّ في خصـائـص الجنّ، وهـو أن وجـودهـم خيـالي وتصوراتهم خيالية وصورهم لا تتراءى إلا للخيال، وكما أن الخيال على وسط بين الحس والعقل فكل ما هو خيالي على وسط بين الجسماني والروحاني كالجن والشياطين. والأوساط أبداً تكون ممزوجة من الطرفين أو تكون خالية عن الطرفين.

أما **الخاصية الثانية** للنبوة وهي تابعة للقوة النظرية، فنقول: من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها في القياس، وهذا الحد الأوسط قد يحصل على ضربين من الحصول: فتارة يحصل بالحدس، والحدس هو فعل الذهن يستنبط بذاته الحد الأوسط، والذكاء قوة الحدس، وتارة يحصل بالتعلم ويتأدى

التعليم إلى الحدس، فإن الابتداء ينتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم أدّوها إلى المتعلمين. فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم بشري، وهذا يتفاوت بالكم والكيف: أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر حدساً للحدود الوسطى. وأما بالكيف فلأن بعض الناس يكون أسرعَ زمان حدس؛ ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد بل يقبل الزيادة والنقصان: فمنهم غبيّ لا يعود عليه الفكر براءة، ومنهم له فطانة إلى حدٍّ ما ويستمتع بفكره، ومنهم من هو أثقب من ذلك وله إصابة في المعقولات. وتلك الثقابة غير متشابهة في الجميع، بل ربما قلّت وربما كثرت؛ فكما أنك تجد جانب النقصان ينتهي إلى حدّ يكون منعدم الحدس، فأيقن أن جانب الزيادة يمكن أن ينتهي إلى حدّ يستغني في أكثر أحواله عن التعلم والتفكر، فيحصل له العلوم دفعة، ويحصل معه الوسائط والدلائل. فيمكن إذاً أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدّة الصفاء وكمال الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً في كل شيء، فيرتسم فيه الصورة التي في العقل الفعّال إما دفعة وإما قريباً من دفعة: ارتساماً لا تقليدياً بل يقينياً مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة والدلائل الواضحة.

والفرق بين الحدس والفكر، أن الفكرة هي حركة للنفس في المعاني مستعيناً بالتخيل في أكثر الأمور، يطلب بها الحد الأوسط وما يجري مجراه مما يقاربه إلى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضاً للمخزون في الباطن وما يجري مجراه، فربما تأدت إلى المطلوب وربما انبتّت. وأما الحدس فهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة بأن يعلم العلة فيعلم المعلول، أو يعلم الدليل فيحصل له العلم بالمدلول دفعة أو قريباً من دفعة. وهذا الحصول تارة يكون عقيب طلب وشوق، وقد يكون من غير طلب واشتياق، بأن يكون نفساً شريفة قوية مستضيئة في نفسها، فيحصل له العلوم ابتداء كأنه ما تخلى إلى اختياره، يكاد زيتها يضيء ضوء

الفطرة ولو لم تمسسه نار الفكرة، ولا يفارق طريق الإلهام والحدس طريق الاكتساب والفكر في نفس العلم ولا في محله ولا في سببه؛ لأن محل العلم النفس.

وسبب العلم العقل الفعّال، أو الملك المقرب، ولكن يفارقه في جهة زوال الحجاب، فإن ذلك ليس باختيار العبد، ولم يفارق الوحيُ الإلهامَ في شيء من ذلك بل في مشاهدة الملك المفيد للعلم.

سؤال: فإن قال قائل إذا كان هذه القوة الحدسية موجودة في غير النبي فإن الإنسان يجد في نفسه هذا التحدس في مسائل كثيرة. ولكل أحد في صناعته حدوس، فإن شرط في النبي أن يكون في جميع المعقولات، فهو شرط غير موجود، فإنه ربما يمتنع عليه الحدس في مسألة أو مسائل؛ وأيضاً فإن عقله حينئذ يكون غير مشتبه عليه شيء مّا من الغيب والشهادة فيكون بعينه عقلاً بالفعل فلا يحتاج إلى وسط فلا يكون له حدس؛ وقد أثبتم له الحدس فهذا خلف. وإن كان الحدس في بعض المسائل فقد شاركه فيه غيره وليس بخاصية له.

وأيضاً ليس بعض المسائل أولى من بعض، وليس له حد محدود يختص بالنبوة، فلم تتعين الخاصية النبوية. وأيضاً قد رتبتم العقل أربع مراتب: الهيولانيّ، والملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، ففي أي مرتبة توجد للنبي خاصية يتميز بها عن سائر الناس؟

الجواب أن نقول: من لم يثبت في العقول الإنسانية تضاداً وترتباً لم يستقم له إثبات هذه الخاصية؛ أما التضادّ فعقل النبي وعقل الكاهن، وأما الترتب فكعقل النبي وعقل الصديق. والمتضادّان خصمان يحتاجان إلى حاكم ليس فوقه حاكم، والمترتبان ينتهيان بعقل ليس فوقه عقل. وعلى الوجهين جميعاً عقل النبي فوق العقول كلها، وحاكم عليها، ومتصرف فيها، ومخرجها من القوة إلى الفعل، ومكملها بالتكليف إلى أقصى غايات الكمال اللائق بكل واحد منها، فلا يمكن

التنصيص على حدّ محدود. أما إذا كان يمكن أن يقال إن هذه القوة قابلة للزيادة والنقصان فعقل النبي فوق العقول كلها.

أما **الخاصية الثالثة** التابعة للنفس فنقول: قد ظهر لنا في العلوم الإلهية أن الصور التي هي في الأجسام العالمية تابعة في الوجود للصور التي في النفوس والعقول الكلية، وأن هذه المادة طوعٌ لقبول ما هو متصور في عالم العقل، فإن تلك الصور العقلية مبادىء لهذه الصور الحسية يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع في العوالم الجسمانية. والأنفس الإنسانية قريبة من تلك الجواهر، وقد نجد لها فعلا طبيعياً في البدن الذي لكل نفس، فإن الصورة الإرادية التي ترتسم في النفس يتبعها ضرورة شكل قسري للأعضاء، وتحريك غير طبيعي، وميل غير غريزيّ، يذعن لها الطبيعة والصورة الخوفية التي ترتسم في الخيال، يحدث عنها في البدن مزاج من غير استحالة عن محيل طبيعي شبيه بنفسه. والصورة الغضبية التي ترتسم في الخيال يحدث عنها في البدن مزاج آخر من غير محيل شبيه. والصورة المعشوقية عند القوة الشهوانية إذا لمحت في الخيال حدث عنها مزاج يُحدث ريحاً من المادة الرطبة في البدن، ويحدّره إلى العضو الموضوع آلة للفعل الشهواني حتى تستعد لذلك الشأن. وليست طبيعة البدن إلا من عنصر العالم، ولولا أن هذه الطبائع موجودة في جوهر العنصر لما وجد في هذا البدن. ولا ننكر أن يكون من القوى النفسانية ما هو أقوى فعلاً وتأثيراً من أنفسنا نحن، حتى لا يقتصر فعلها في المادة التي رسم لها وهو بدنها، بل إذا شاءت أحدثت في مادة العالم ما تتصوره في نفسها. وليس يكون مبدأ ذلك الإحداث تحريك وتسكين وتبريد وتسخين وتكثيف وتليين كما تفعل في بدنها، فيتبع ذلك أن يحدث سحبٌ هاطلة ورياح وصواعق وزلازل وصياح مثيرة، ويتبعه مياه وعيون جارية وما أشبه ذلك في العالم بإرادة هذا الإنسان. والذي يقع له هذا الكمال في جبلة النفس، ثم يكون خيّراً متحلياً بالسيرة الفاضلة ومحامد الأخلاق وسير الروحانيين، مجتنباً عن

الرذائل ودنيات الأمور، فهو ذو معجزة من الأنبياء؛ أي من يدعي النبوة ويتحدى بها وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة أو كرامة من الأولياء، ويزيده تزكيته لنفسه وضبطه القوى وإسلاسها من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته. ثم من يكون شريراً ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث.

واعلم أن هذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها هي ظنون إمكانية سير إليها من أمور عقلية فقط، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان، ولكنها تجارب لما ثبتت طُلب أسبابها: ومن حسن الاتفاق لمحبي الاستبصار أن يعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم، أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم، حتى يصير ذلك ذوقاً في إثبات أمور عجيبة لها وجود، وصحة وداعياً إلى طلب سببها، فإنه إذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أحسن الفوائد وأعظم العوائد والله ولي التوفيق.

خاتمة لهذا الباب

فأفضل النوع البشري مَنْ أوتي الكمال في حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشري أصلاً، وأوتي للقوة المتخيلة استقامة وهمة لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه حتى يشاهد العالم النفساني بما فيه من أحوال العالم ويستثبتها في اليقظة، فيصير العالم وما يجري فيه متمثلاً لها ومنتقشاً بها، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر في عالم الطبيعة حتى ينتهي إلى درجة النفوس السماوية.

ثم الذي له الأمران الأولان وليس له الأمر الثالث، ثم الذي له هذا التهيؤ الطبيعي في القوة النظرية دون العملية، ثم الذي يكتسب هذا الاستكمال في القوة النظرية ولا حصة له في أمر القوة العملية من الحكماء المذكورين، ثم الذي ليس له في القوة النظرية لا تهيؤ طبيعي ولا اكتساب تكلفي ولكن له التهيؤ في القوة العملية: فالرئيس المطلق والملك الحقيقي الذي يستحق بذاته أن يملك، هو الأول من العدة المذكورين الذي إن نسب نفسه إلى عالم العقل وجد كأنه من سكان

ذلك العالم، وإن نسب نفسه إلى عالم الطبيعة كان فعّالاً فيه ما يشاء. والذي يتلوه أيضاً رئيس كبير بعده في المرتبة والباقون هم أشراف النوع الإنساني وكرامه.

وأما الذين ليس لهم استكمال شيء من القوى إلا أنهم يصلحون الأخلاق ويقتنون الملكات الفضيلة، فهم الأذكياء من النوع الإنساني، ليسوا من ذوي المراتب العالية إلا أنهم متميزون من سائر أصناف الإنسان.

بيان السعادة والشقاوة بعد المفارقة

اعلم أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين شرحوا أحوال الآخرة أتمّ شرح وبيان، وإنما بعثوا لسوق الناس إليها ترغيباً وترهيباً وتشويقاً وتخويفاً، مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، لا سيما ما في الشريعة الأخيرة من تقرير أحوال المعاد بالروحاني والجسداني، والعاجل والآجل، وضرب الأمثال فيها، وإقامة البراهين عليها. وإنما يتعرف حال ما بعد الموت من الأنبياء عليهم السلام لأنهم الذين اطلعوا على أحواله وحياً وإخباراً والعقل المجرد كيف يهتدي إلى مقادير العلوم والأخلاق حتى يرتب على كل علم وعمل جزاء في الآخرة مقدراً عليها مناسباً لها! ومن المعلوم أن العلوم مترتبة متفاضلة، وإنما شرفها بشرف معلوماتها، ومقادير الشرف فيها مترتبة على مقادير شرف المعلومات ومقادير السعادة بها، والجزاء عليها مرتب على مقادير الشرف فيها. وكذلك الأخلاق والأعمال متفاوتة متفاضلة ومتمايزة بالخير والشر والمقادير فيها عملاً وجزاء مما لا يهتدي إليه عقل كل عاقل إلا أن يكون مؤيداً من عند الله عز وجل بالوحي والإنباء، مطلعاً على ما في ذلك العالم من أنواع الجزاء. فإذاً السعادة البدنية قد شرحها الشرع أتم شرح وبيان فلا يحتاج إلى مزيد بسط.

أما السعادة أو الشقاوة التي بحسب الروح والقلب، فقد أشار إليها ونبه عليها

في مواضع، ونحن نشرح ذلك بقدر ما تهتدي إليه العقول القاصرة في دار الغربة.

فنقول: يجب أن يعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها، وأذًى وشراً يخصها: مثاله أن لذة الشهوات أن يتأدى إليها من محسوساتها كيفية ملائمة من الحس، وكذلك لذة الغضب الظفر، ولذة الوهم الرجاء، ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية الموافقة، وأذى كل واحد منها ما يضاده. ويشترك كلها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الحاصلة بها، وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل؛ فهذا أصل.

وأيضاً فإن هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة، فالذي كماله أفضل وأتم وأدوم وأوصل إليه وأحصل له، والذي هو في نفسه أشد إدراكاً، كانت اللذة التي له أبلغ وأوفر، وهذا أصل.

وقد يكون الخروج إلى الفعل في كمال بحيث يعلم أنه كائن لزيد، ولا يشعر باللذة ما لم يحصل له، وما لم يشعر به لم يشتق إليه ولم ينزع نحوه، مثل العنين فإنه متحقق أن الجماع لذيذ ولكن لا يشتهيه ولا يحن إليه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل شهوة أخرى كما يشتهي من يجرب شهوة من حيث يحصل بها إدراك وإن كان مؤذياً؛ وكذلك حال الأكمه عند الصور الجمالية والأصم عند الألحان المنتظمة الرخيمة. ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه، وأن المبادىء الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة، وأن ربَّ العالمين ليس في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له، وقوته الغير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن أن نسميه لذة. فأي نسبة يكون لذلك مع هذه الحسية ونحن نعرف ذلك يقيناً، ولكن لا نشعر به لفقداننا تلك الحالة، فيكون حالنا حال الأصم والأكمه؛ وهذا أصل.

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة، وهناك مانع أو شاغل للنفس، فيكرهه ويؤثر ضده عليه، مثل كراهية المريض للعسل وشهوته للطعوم الرديئة الكسريهة بالذات، وربما لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاذ به، كالخائف يجد اللذة ولا يشعر بها؛ وهذا أصل.

وأيضاً قد تكون القوة الدراكة ممنوّة بضد ما هو كمالها، ولا يحسّ به ولا ينفر عنه حتى إذا زال العائق رجع إلى غريزته فتأذت به، مثل الممرور فربما لا يحسّ بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه وينقي أعضاءه، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له. وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة وهو أوفق شيء له، وكارهاً له، ويبقى عليه مدة طويلة، فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه. وكذلك قد يحصل سبب الألم العظيم مثل حرق النار وتبريد الزمهرير، إلا أن الحس قد أصابته آفة فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس به حينئذ.

فإذا تقررت هذه الأصول فنقول: إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن يصير عالماً عقليّاً مرتسماً فيه صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، مبتدأً من مبدأ الكل، وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثم الروحانيات المتعلقة نوعاً مّا من التعلق بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فينقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق، ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه، وصائراً من جوهره.

فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى، توجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال إنه أفضل وأتم منها، بل لا نسبة لها البتة بوجه من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة ودواماً. وكيف يقاس الدوام الأبدي بدوام المتغير

الفاسد؛ وكذلك شدة الوصول، فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح والأجسام بالقياس إلى ما وصوله بالسريان في جوهر الشيء كأنه بلا انفصال! إذاً العقل والمعقول واحد أو قريب من الواحد. وأما أن المدرك في نفسه أكمل فهو أمر لا يخفى، وأما أنه أشد إدراكاً فأمر أيضاً يكشف عنه أدنى بحث، فإنه أكثر عدداً للمدركات وأشد تقصياً للمدرك وتجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلا بالعرض والخوض في باطنه وظاهره؛ بل كيف يعاير هذا الإدراك بذلك الإدراك، أو كيف يمكننا أن ننسب اللذة الحسية والبهيمية والغضبية إلى هذه السعادات واللذات! ولكنا في عالمنا هذا، وأبداننا هذه، وانغمارنا في الرذائل، لا نحس بتلك اللذة إذا حصل شيء من أسبابها عندنا كما أومأنا إليه في بعض ما قدمنا من الأصول؛ ولذلك لا نطلبها ولا نحنّ إليها، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتها عن أعناقنا، وطالعنا شيئاً من تلك اللذة، فحينئذ ربما نتخيل منها خيالاً طفيفاً ضعيفاً، وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات اليقينية؛ والتذاذنا بذلك شبيه بالتذاذ الحس عن المذاقات اللذيذة بروائحها من بعيد.

وأما إذا انفصلنا عن البدن، وكانت النفس تنبهت وهي في البدن لكمالها الذي هو معشوقها، ولم تحصله وهي بالطبع نازعة إليه، إذا عقلت بالفعل أنه موجود؛ إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا أنساه ذاتَه ومعشوقه كما ينسي المريض الحاجة إلى بدل ما يتحلل، وكما ينسي الممرور الالتذاذ بالحلو واشتهاءه، وتميل بالشهوة منه إلى المكروهات في الحقيقة، عرض لها حينئذ من الألم لفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديلها أو تبديل الزمهرير المزاج؛ فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف، والذي قد عمل فيه ناراً وزمهريراً فمنعت المادة الملابسة وجوه الحس عن الشعور فلم يتأذ، ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم.

وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال، فيمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الكمال الذي لها أن تبلغه، كان مثلُه مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألذّ، وعرض للحالة الأشهى، وكان لا يشعر فزال عنه الخدر، فطالع اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة لا من جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل لذة تتشاكل الحالة الطيبة التي للجواهر الحية المحضة أجلّ من كل لذة وأشرف. فهذه السعادة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين، بل للذين اكتسبوا اللذة العقلية والشوق إلى كمالها؛ وذلك عندما يتبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول أيضاً في سائر القوى، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث بعد أسباب.

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق؛ لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً وينطبع في جوهر النفس إذا تبرهن للقوة النفسانية أن ههنا أموراً يكسبها العلم بالحدود الوسطى وبمبادىء معلومة بأنفسها، وأما قبل ذلك فلا يكون لأن هذا الشوق يتبع رأياً وليس رأياً أوليّاً بل رأياً مكتسباً؛ فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق، وإذا فارق ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام وقع في هذا النوع من الشقاء الأبدي؛ لأنه إنما كانت تلك السعادة تكتسب بالبدن لا غير وقد فارق. وهؤلاء إما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الإنسيّ، أو معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية؛ وحال الجاحدين أشد من حال المقصرين، وحال المقصرين أشد من حال النفوس الساذجة الصرفة. وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة، فليس يمكنني أن أنص عليه نصّاً إلا بالتقريب؛ وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادىء المفارقة تصوراً حقيقيّاً، ويصدق بها تصديقاً يقينيّاً لوجودها عنده بالبرهان،

ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى، ويتقرّر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، ويتصور العناية الشاملة للكل وكيفيتها، ويتحقق أن الذات الحق الموجد للكلّ أي وجود يخصها وأي وحدة تخصها، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثّر وتغير بوجه من الوجوه، وكيف ترتبت نسبة الوجود إليه جل وعلا. ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً، وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق إلى ما هناك، وعشق لما هناك، يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة.

ونقول أيضاً: إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس فـ ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ [فاطر: ١٠] ونقدم لذلك مقدمة، فنقول: إن الخُلُقَ هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية، والخلق المحمود هو الوسط بين الطرفين المذمومين، فكلا طرفي قصد الأمور ذميم، وقد شرحنا ذلك أتم شرح فيما) سبق: وجلته أن لا تحكم العلاقة مع القوى البدنية قصداً بل يكون للعقل العملي يد الاستيلاء وللقوة الحيوانية الانقياد والمطاوعة.

فالعقل ينبغي أن لا يتأثر عن القوى الحيوانية بل يؤثر، والقوى الحيوانية ينبغي أن تتأثر ولا تؤثر؛ فإذا كان كذلك فتكون النفس على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه، وذلك غير مضادّ لجوهره ولا مائل به إلى جهة البدن. ثم النفس إنما كان البدن يغمره ويليه ويغفله عن الشوق الذي يخصه، وعن طلب الكمال الذي له، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له، أو الشعور بألم فقد الكمال إن قصّر عنه، لا بأن النفس منطبعة فيه أو منغمسة فيه، لكن للعلاقة التي بينهما، وهو الشوق الجبلي إلى تدبيره والاشتغال بآثاره وما يورده عليه من عوارضه. فإذا فارق وفيه ملكة الاتصال به وكان قريب الشبه من حاله وهو

فيه، فبقدر ما ينقص من ذلك يزول عنه غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى كماله، وبقدر ما يبقى منه يصده عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ويحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم أذاه.

ثم تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهره مؤذية له، وإنما كان يلهيه عنه البدن وتمام انغماسه فيه، فإذا فارقته أحست بتلك المضادة العظيمة؛ فإن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، وتـأذّت أذى عظيماً، لكن هذا الأذى وهـذا الألم ليس لأمـر ذاتي بل لأمر عارض غريب، والأمر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى، ويزول ويبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكريرها، فيلزم إذاً أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها. ولهذا لم يرَ أهل السنة تخليد أهل الكبائر من المؤمنين؛ لأن أصل الاعتقاد راسخ والعوارض تزول ويعفى عنها وتغفر.

وأما النفوس البُلْه التي لم تكتسب الشوق ولم تحن إلى المعارف التي للعارفين، فإنها إذا فارقت الأبدان وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديئة صارت إلى سعة رحمة الله تعالى ونوع من الراحة، ولهذا قال عليه السلام «أكثر أهل الجنة البله[1] وعليّون لذوي الألباب» وأما إن كانت مكتسبة للهيئات البدنية، ملطخة بالمعاصي وكُدُورات الشهوات، وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه، فيكون لا محالة شوقها إلى مقتضاها، فتتعذب عذاباً شديداً لفقدان البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأن آلة الذكر والفكر قد بطلت، وخلق التعلق بالبدن قد بقي، وإن اعتقدت اعتقادات باطلة وآراء فاسدة ومع ذلك تعصب لتلك الاعتقادات وجحد الحق فذلك هو حليف ألم ورفيق عذاب أليم مقيم.

---

(١) قال في النهاية: البله هم الذين غلبت عليهم سلامة الصدور وحسن الظن بالناس، لأنهم أغفلوا أمر دنياهم، فجهلوا حذق التصرف فيها، وأقبلوا على آخرتهم فشغلوا أنفسهم بها، فاستحقوا أن يكونوا أكثر أهل الجنة. اهـ. فأما الأبله وهو الذي لا عقل له فغير مراد في الحديث.

فخلاصة هذا الفصل أن النفس بعد المفارقة إن كانت قد فارقت قبل أن اكتسبت حقاً أو باطلاً، فهو من أهل النجاة لا مستريح منعَّمٌ ولا معذب كحال الصبيان والمجانين. وإن كانت معتقدة اعتقادات وهمية فاسدة مضادة للحق وأضاف إليها أعمالاً على خلاف الشرع فهو في عذاب مقيم. وإن اعتقدت اعتقاداً حقاً لا عن براهين يقينية، وأضاف إليها أعمالاً صالحة فهو من أهل الجنة. وإن اعتقدت اعتقادات حقة ولكن اشتغلت بزخارف الدنيا ولذاتها وشهواتها فهو معذب ملتفت إلى ما خلَّفه غير واصل إليه، لأنّ آلة طلب الدنيا قد بطلت. إلا أن هذا العذاب لا يبقى بل يزول إذا أتى عليه مدة من الزمان. وإن كانت من العلوم في درجة الكمال واعتقدت الحقائق على براهين يقينية ولكن لم تنتهج مناهج الشرع ولم تسلك سبيل الخيرات ولم يعمل بعلمها، فهو معذب مدة ولكن يزول ولا يبقى ويبلغ بالآخرة درجة من السعادة بسبب العلم، لأن هذه العوارض بمقتضى الشهوات وتلك تزول.

وإن حصل له العلوم اليقينية إما على سبيل الحدس وإما على سبيل الفكر ونزه أخلاقه وحسّنها وعمل بموجب الشرع، فله الدرجة العليا في السعادة، وله الوصول بلا انفصال، وهو النظر إلى الجمال الحق والجلال المحض والكمال الصّرف كما قال الله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] فحق العاقل أن يسعى لطلب تلك السعادة ويحترز عن مضادها وعوائقها والله ولي التيسير والتوفيق.

فصل

والنفس الإنسانية إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها، فإنه يجوز أن يكون فيها ما يكون بالعقل والرأي وسائر ما يعقل مما يليق بذلك العالم الذي هو عالم الثبات، والكون بالفعل وهو عالم اتصال النفس بالمبادىء التي فيها هيئة الوجود كلها، فتنتقش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم حتى تحتاج أن تفعل فعلاً ينال به كمالاً، ويقول قولاً ينال به كمالاً، وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما، فإنها تنتقش بنقش الوجود كله فلا يحتاج إلى طلب نقش آخر فلا يتصرّف في شيء مما كان في هذا العالم، وفي تحصيلها على هيئاتها الجزئية طالبة لها من حيث كانت جزئية. والنفس الزكية تُعرض عن هذا العالم وهي متصلة بعدُ بالبدن، ولا تحفظ ما يجري فيه عليها، ولا تحب أن تذكر، فكيف الفائز بالتجرد المحض مع الاتصال بالحق والجمال المحض والعالم الأعلى الذي في حيز السّرْمد، وهو عالم ثبات ليس عالم التجدد الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر، وإنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان، فالمعاني العقلية الصرفة والمعاني التي تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل وكذلك حال نفوسنا.

والحجة في ذلك أنه لا يجوز أن تقول إن صور المعقولات حصلت في الجواهر التي في ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول، فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال، حتى إنه لا يقع أيضاً للمعنى الكلي تقدّم زمانيّ على المعنى الجزئيّ كما يقع ههنا، فإنك تحصّل الكلي أولاً ثم تأتي الحالة الزمانية فتفصل العلم بالمجمل من حيث هو مجمل وبالمفصّل من حيث هو مفصّل معاً لا يفصل بينهما الزمان؛ فإذا كان هذا هكذا في الجوهر الذي هو الخاتم فكذلك هو في الجوهر الذي هو كالشمع، فإن نسبة الجوهر الذي هو كالشمع حين ترتفع العوائق إلى الذي هو كالخاتم نسبة واحدة فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر بل الكل معاً، وهذا فصل في غاية التحقيق.

بيان حقيقة اللقاء والرؤية

اعلم أن المدركات تنقسم إلى ما يدخل في الخيال كالصّور المتخيلة والأجسام المتلونة والمتشكلة من أشخاص الحيوان والنبات، وإلى ما لا يدخل كذات الله سبحانه، وكل ما ليس بجسم كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها. ومن رأى إنساناً ثم غمّض بصره وجد صورته حاضرة في خياله كأنه ينظر إليها، ولكن إذا فتح العين وأبصر أدرك تفرقة بينهما، ولا يرجع التفرقة إلى اختلاف بين الصورتين لأن الصورة المرئية موافقة للمتخيّلة، وإنما الافتراق بمزيد الوضوح والكشف، فإن صورة المرئي صارت بالرؤية أتم انكشافاً ووضوحاً، وهو كشخص يرى في وقت الإسفار قبل انتشار ضوء النهار ثم يرى عند تمام الضوء، فإنه لا تفارق إحدى الحالتين الأخرى إلا في مزيد الانكشاف. فإذاً الخيال أول الإدراك، والرؤية هو استكمال إدراك الخيال وهو غاية الكشف، وسُمّي ذلك رؤية لأنه غاية الكشف لا لأنه في العين، بل لو خلق الله تعالى هذا الإدراك الكامل المكشوف في الجبهة أو الصدر مثلاً استحق أن يسمى رؤية.

وإذا فهمت هذا في المتخيلات فاعلم أن المعلومات التي لا تتشكل في الخيال أيضاً لمعرفتها وإدراكها درجتان: إحداهما أولى، والثانية استكمال لها؛ وبين الثانية والأولى من التفاوت في مزيد الكشف والإيضاح ما بين المتخيل والمرئي، فتسمى الثانية أيضاً بالإضافة إلى الأولى مشاهدة ولقاء ورؤية؛ وهذه التسمية حق لأن الرؤية سميت رؤية لأنها غاية الكشف. وكما أن سنة الله جارية بأن تطبيق الأجفان يمنع من تمام غاية الكشف بالرؤية، ويكون حجاباً بين البصر والمرئي، ولا بد من ارتفاع الحجاب لحصول الرؤية، وما لم يرتفع كان الإدراك الحاصل مجرّد التخيل، فكذلك مقتضى سنة الله تعالى أن النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن ومقتضى الشهوات وما غلب عليها من الصفات البشرية فإنها لا تنتهي إلى المشاهدة واللقاء في المعلومات الخارجية عن الخيال، بل هذه الحياة

حجاب لها مانع عنها بالضرورة كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار.

ولذلك قال الله تعالى لموسى عليه السلام ﴿لن تراني﴾ [الأعراف: ١٤٣] وقال تعالى ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام: ١٠٣] أي في الدنيا، فإذا ارتفع الحجاب بالموت بقيت النفس ملوّثة بكدورات الدنيا غير منفكة عنها بالكلية، وإن كانت متفاوتة في ذلك التلوّث: فمنها ما تراكم عليها الخبثُ والصدأ فصارت كالمرآة التي قد فسد بطول تراكم الخبث جوهرها ولا تقبل الإصلاح والتصقيل، وهؤلاء هم المحجوبون عن ربهم أبد الآباد، نعوذ بالله منه.

ومنها ما لم ينته إلى حد الرين[١] والطبع، ولم يخرج عن قبول التزكية والتصقيل، فيعرض على النار عرضاً يقلع منه الخبث الذي هو متدنس به، ويكون عرضه على النار بقدر الحاجة إلى التزكية، وأقلها لحظة خفيفة وأقصاها في حق المؤمنين كما ورد في الخبر سبعة آلاف سنة. ولن يرتحل نفس من هذا العالم إلاّ ويصحبها غبرة وكدورة مّا وإن قلّت؛ ولذلك قال تعالى ﴿وإن منكم إلاّ واردها كان على ربك حتماً مقضياً﴾ [مريم: ٧١] اللهم إلا نفوساً قد انغمست في تأمل الجبروت، وانخرطوا في سلك القدس مستديمين لشروق نور الحق في أسرارهم على الدوام؛ فهؤلاء مبدؤهم ومعادهم سواء، فإن من النفوس الإنسانية وعقولها ما هو نفس مفطورة على التجرد والتقدس عن علائق المواد وغواشي هذا العالم من القوة والاستعداد، منخرطاً في سلك العقول المفارقة، متصلاً بالعقل الأول، مستمداً من الكلمة العليا، مؤيداً من أمر الله تعالى، أرسل إلى عالم الأجساد لا ليستكمل عنها وعن قواها الجسمانية استكمال العقول الهيولانية لتخرج من القوة إلى الفعل، بل لتخرج بالقوة من القوة إلى الفعل،

---

(١) الرين والران: الغطاء والحجاب الكثيف. والصدأ يعلو الشيء الجلي كالسيف والمرآة ونحوهما. والدنس. وما غطى على القلب وركبه من القسوة للذنب بعد الذنب. وهذا المعنى الأخير هو المقصود هنا.

ويكمّل النفوس الناطقة المنغمسة في أحوال هذا العالم إلى غايات قدّرت لها من الكمال. فهؤلاء فُطر مبدؤهم على طبيعة معادهم، فهم الملأ الأعلى، وهم المبادىء الأولى، يحق لهم أن يقولوا كنا أظلة عن يمين العرش فسبّحنا فسبّحت الملائكة بتسبيحنا؛ وحقاً قال لهم ﴿قل إن كان للرحمن ولـد فـأنـا أول العـابـديـن﴾ [الزخرف: ٨١] وصدقاً قال عليه السلام «كنت نبياً وآدم منجدل بين الماء والطين». ومن رأى التضاد والترتب في الموجودات، والمفروغ والمستأنف في الأحكام، لم يبق عليه إشكال؛ أما أكثر النفوس فمستيقنة للورود بقدر التلطخ بالأوزار منها، فإذا أكمل الله تعالى تطهيرها وتزكيتها وبلغ الكتاب أجله ووقع الفراغ عن جملة ما وعد به الشرع من العرض والحساب وغيره ووافى استحقاق الجنة وذلك وقت مبهم لم يُطلع الله عليه أحداً من خلقه فإنه واقع بعد القيامة ووقت القيامة مجهول، فعند ذلك يستعد بصفائه ونقائه من الكدورات، حيث لا يرهق وجهه غبرة ولا قترة لأن يتجلى فيه الحق جل جلاله فيتجلى له تجلياً يكون انكشاف تجليه بالإضافة إلى ما عليه كانكشاف تجلّي المرئيات بالإضافة إلى ما تخيله؛ وهذه المشاهدة والتجلي هي التي تسمى رؤية. فإذاً الرؤية حق بشرط أن لا تفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخيل متصوَّر مخصوص بجهة ومكان، فإن ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين علواً كبيراً، بل كما عرفته في الدنيا معرفة حقيقية تامة من غير تصور وتخيل وتقدير شكل وصورة، فتراه في الآخرة كذلك؛ بل أقول المعرفة الحاصلة في الدنيا بعينها هي التي تستكمل فتبلغ كمال الانكشاف والوضوح وتنقلب مشاهدة، فلا يكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف إلا من حيث زيادة الكشف والوضوح، فإذا لم يكن في المعرفة إثبات صورة وجهة فلا يكون في استكمال المعرفة بعينها وترقيها في الوضوح إلى غاية الكشف أيضاً جهة وصورة لأنها هي بعينها إلا في زيادة الكشف، كما أن الصورة المرئية هي المتخيلة بعينها إلا في زيادة الكشف، ولهذا لا يفوز بدرجة النظر والرؤية إلا العارفون في الدنيا، لأن المعرفة هي البذر الذي

ينقلب في الآخرة مشاهدة كما تنقلب النواة شجرة والبذور زرعاً؛ ومن لا نواة له فكيف يحصل له نخل! فكذلك من لا يعرف الله في الدنيا فكيف يراه في الآخرة!.

ولما كانت المعرفة على درجات متفاوتة كان التجلي أيضاً على درجات متفاوتة؛ فاختلاف التجلي بالإضافة إلى اختلاف المعارف كاختلاف النبات بالإضافة إلى اختلاف البذور، إذ تختلف لا محالة بكثرتها وقلتها وحسنها وقوّتها وضعفها، ولذلك قال عليه السلام: «إن الله يَتجلّى للناس عامة ولأبي بكر خاصة، لأنه فَضَلَ الناس بسرّ وُقِرَ في صدره» فلا جرم تفرّد بالتجلي. وكل من لم يعرف الله في الدنيا لا يراه في الآخرة، إذ ليس يستأنف لأحد في الآخرة ما لم يصحبه من الدنيا، ولا يحصد أحد إلا ما زرع، ولا يُحشرُ المرء إلاّ على ما مات عليه، ولا يموت إلاّ على ما عاش عليه؛ فما صحبه من المعرفة هي التي يتنعم بها بعينها فقط، إلا أنها تنقلب مشاهدة بكشف الغطاء عنها فتتضاعف اللذة كما تتضاعف لذة العاشق إذا استبدل بخيال صورة المعشوق رؤية صورته، فإن ذلك هو منتهى لذته. فإذاً نعيم الجنة بقدر حب الله تعالى، وحب الله تعالى بقدر المعرفة؛ فأصل السعادات هي المعرفة التي عبَّر الشرعُ عنها بالإيمان.

فإن قلت فلذة الرؤية إن كان لها نسبة إلى لذة المعرفة فهي قليلة، وإن كانت أضعافها لأن لذة المعرفة في الدنيا قليلة ضعيفة فتضاعفها إلى حد قريب لا ينتهي في القوة إلى أن يُستحقر سائر لذات الجنة فيها؛ فاعلم أن هذا الاحتقار للذة المعرفة مصدره الخلوّ عن المعرفة؛ فمن خلا عن المعرفة كيف يدرك لذتها، وإن انطوى على معرفة ضعيفة وقلب مشحون بعلائق الدنيا، فكيف لذتها؟ فللعارفين في معرفتهم وفكرتهم ولطائف مناجاتهم لله تعالى لذات لو عرضت عليهم الجنة في الدنيا بدلاً عنها لم يستبدلوا بها الجنة.

ثم هذه اللذة مع كمالها لا نسبة لها أصلاً إلى لذة اللقاء والمشاهدة كما لا نسبة

للذة خيال المعشوق إلى رؤيته ؛ وإظهار عظم التفاوت بينهما لا يمكن إلا بضرب مثال :

فنقول : لذة النظر إلى وجه المعشوق في الدنيا تتفاوت بأسباب : أحدها كمال جمال المعشوق ونقصانه ، والثاني كمال قوة الحب ، والثالث كمال الإدراك ، والرابع اندفاع العوائق المشوشة والآلام الشاغلة للقلب . فقدّر عاشقاً ضعيف العشق ينظر إلى وجه معشوقه من وراء ستر رقيق على بعد بحيث يمنع انكشاف كنه صورته في حالة اجتمع عليه عقارب وزنابير تؤذيه وتلدغه وتشغل قلبه ، فهو في هذه الحالة لا يخلو عن لذة مّا من مشاهدة جمال معشوقه ، فلو طرأت على الفجأة حالة انهتك بها الستر وأشرق به الضوء واندفع عنه المؤذيات وبقي سليماً فارغاً وهجم عليه الشهوة القوية المفرطة والعشق المفرط حتى بلغ أقصى الغايات ، فانظر كيف تتضاعف اللذة حتى لا يبقى للأولى إليه نسبة يعتد بها . فكذلك فافهم نسبة لذة النظر إلى لذة المعرفة : فالستر الرقيق مثال للبدن والاشتغال به ، والعقارب والزنابير مثال للشهوات المتسلطة على الإنسان من الجوع والعطش ، والغضب والغم والحزن وضعف الشهوة ، والحب مثال لقصور النفس في الدنيا ونقصانها عن الشوق إلى الملأ الأعلى والتفاته إلى أسفل السافلين ، وهو مثل قصور الصبيّ عن ملاحظة لذة الرئاسة والعكوف على اللعب بالعصفور . فالعارف وإن قويت في الدنيا معرفته فلا يخلو عن هذه الشهوات ، ولا يتصور أن يخلو عنها البتة ؛ نعم قد تضعف هذه العوائق في بعض الأحوال ولا يدوم ، فلا جرم يلوح من كمال المعرفة ما يبهتُ العقل ويعظم لذته بحيث يكاد القلب ينفطر لعظمته ، ولكن يكون ذلك كالبرق الخاطف ؛ وقلما يدوم بل يعرض من الشواغل والأفكار والخواطر ما يشوّشه وينغصه ، وهذه ضرورة دائمة في هذه الحياة الفانية ، ولا تزال هذه اللذة منغصة إلى الموت ؛ وإنما الحياة الطيبة بعد الموت ، وإنما العيش عيش الآخرة ، ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾ [العنكبوت : ٦٤] .

وكل من انتهى إلى هذه الرتبة فإنه يحب لقاء الله، فيحب الموت ولا يكرهه إلا من حيث ينتظر زيادة استكمال في المعرفة، فإن بحر المعرفة لا ساحل له والإحاطة بكنه جلال الله محال. وكلما كثرت المعرفة بالله وصفاته وبأفعاله وبأسرار مملكته وقويت، كثر الابتهاج باللقاء وعظم.

اللهم لا تخرجنا من هذه الدار إلا عارفين مستكملين في المعرفة، مستغرقين في الوحدانية، منقطعين عن علائق الدنيا وزخارفها برحمتك يا أرحم الراحمين.

الخاتمة

تنعطف فائدتها على ما سبق من معرفة النفس وقواها، وبذلك تتدرج إلى معرفة الحق جل جلاله ومعرفة صفاته وأفعاله؛ لأن المبادىء إنما تراد للنهايات، والنهايات إنما تظهر للمبادىء؛ فكل علم لا يؤدي إلى معرفة الباري جلّ جلاله فهو عديم الجدوى والفائدة وقليل النفع والعائدة.

فنقول: إنا أثبتنا النفس على الجملة بمعرفة آثارها وأفعالها؛ فالنفس النباتية عرفناها بآثارها من التغذية والتنمية وتوليد المثل، والنفس الحيوانية بآثارها من الحس والحركة الاختيارية، والنفس الإنسانية بالتحريك وإدراك الكليات. وعلمنا أن هذه الأفعال تتعلق بمبدأ يسمى ذلك المبدأ نفساً، فيكون قوامها ووجودها وخاصيتها بذلك المبدأ الذي هو النفس. فكذلك فاعلم أن الموجود على قسمين: إما أن يتعلق بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه، أو لا يتعلق. فإن تعلق سميناه ممكناً، وإن لم يتعلق سميناه واجباً بذاته؛ فيلزم من هذا في واجب الوجود معرفة أمور:

الأمر الأول: أنه لا يكون عرضاً؛ لأنه[1] يتعلق بالجسم ويلزم عدمه بعدم الجسم.

(١) الضمير يعود إلى اللفظ السابق «عرضاً»، لأن العرض هو الذي يتعلق بالجسم ويلزم عدمه بعدم ـ

الثاني: لا يكون جسماً لأن الجسم منقسم بالكمية إلى الأجزاء، فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء، فتكون معلولة. وأيضاً فإن الجسم مركب من المادة والصورة وكل واحد منهما متعلق بالآخر نوع تعلق.

الثالث: أنه لا يكون مثل الصورة لأنها متعلقة بالمادة، ولا يكون مثل المادة لأنها محل الصورة ولا توجد إلا معها.

الرابع: أنه لا يكون وجوده غير ماهيته؛ لأن الماهية غير الإنّية، والوجود الذي الإنية عبارة عنه عارض للماهية، وكل عارض معلول؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ما كان عارضاً لغيره، إذ ما كان عارضاً لغيره فله تعلق بغيره؛ وعلته إن كان غير الماهية فلا يكون واجب الوجود الذي يتعلق به كل الموجودات، وإن كان علته الماهية فالماهية قبل الوجود لا تكون علة لأن السبب ما له وجود تام، فقبل الوجود لا يكون له وجود؛ فثبت أن واجب الوجود إنّيّته ماهيته وأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره. ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة ولا يصل أحد إلى كنه معرفته.

الخامس: أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير [به]، على معنى أن يكون كل واحد منهما علة للآخر فيتقابلان فإن هذا محال.

السادس: أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به على سبيل التضايف لأنه يكون ممكن الوجود.

السابع: أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود، كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة فلا يكون للعالم إلا رب واحد هو مبدع الكل ويتعلق به الكل تعلق الوجود والبقاء. وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين

= الجسم. وإلا فإن واجب الوجوب لا يتعلق وجوده بشيء، بل كل الموجودات متعلق وجودها به.

فبمَ يتميز أحدهما عن الآخر؟ فإن كان بعارض فيكون كل واحد منهما معلولاً، وإن كان بذاتي فيكون مركباً ولا يكون واجب الوجود.

الثامن: أن كل ما سوى واجب الوجود ينبغي أن يكون صادراً من واجب الوجود، كما أن النفس كمال جسم طبيعي آليّ فكذلك الرب موجد الكل وبه كمال الكل وبقاء الكل وجمال الكل. وقد ذكرنا أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً فما عداه لا يكون واجباً بل ممكناً فيفتقر إلى واجب الوجود.

فإن قيل: فما الدليل على أن في الوجود موجداً واجب الوجود يتعلق الكل به ولا يتعلق وجوده بغيره فيكون منتهى الموجودات ومن عنده نيل الطلبات؟

قلنا: لأن الموجود إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود؛ وممكن الوجود لا بدَّ أن يتعلق بغيره وجوداً ودواماً، والعالم بأسره ممكن الوجود، فيتعلق بواجب الوجود. أما ما يبتنى على بيان أن النفس جوهر ليس له مقدار وكمية وقد أثبتنا ذلك ببراهين، فاعلم أولاً أن النفس جوهر والباري ليس بجوهر؛ لأن الجوهر هو الموجود لا في موضوع؛ أي إذا وجد يكون وجوده لا في موضوع وهذا يشعر بالحدوث؛ والجوهر عبارة عن حقيقة وجوده، وواجب الوجود حقيقته وجوده ووجوده حقيقته.

فإذا عرفت هذا فاعلم أنا أثبتنا وجود النفس وأنه جوهر ببرهان خاصي وبرهان تقريبيّ المقدمات. والبرهان الخاصي أن النفس لا يعزب ذاته عن ذاته، وإذا كان في الوجود من مبدعاته ما يكون بهذه الصفة فما تقول في موجود ينال به كل حق وجوده؟ فإن كل حق من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق متفق واحد غير مشار إليه فكيف القيوم على الملكوت؟ وإذا كانت النفس لا تعزب ذاته عن ذاته مع أنه ليس بواحد صرف، فالواحد الحق الذي لا يحوم حول وحدانيته التكثر والتجزّي والتثني أولى بأن لا يعزب ذاته عن ذاته فيكون عالماً بنفسه وعالماً بجميع ما أبدعه واخترعه وأوجده وكوّنه ﴿لا تأخذُه سنة ولا

نوم﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ وهذا هو معنى الحي، فإن الحيّ هو الواحد العالم بذاته. وقد بيّنا أن النفس واحد ليس لها كمية ومقدار، فكذلك فاعلم أنه ليس للمبدع الحق سبحانه كمية ومقدار.

ومن هذا يُعرف أن جميع ما يهذي به المشبهة من إثبات الجهات والفوقية والصورة والمكان والانتقال كله باطل. وليس الباري تعالى جوهراً يقبل الأضداد فيتغيَّر، ولا عرضاً فيسبق وجودَه الجوهرُ[1]، ولا يوصف بكيف فيشابه ويضاهي، ولا بكم فيقدر ويجزأ، ولا بمضاف فيوازي في وجوده ويحاذي، ولا بأين فيحاط به ويُحْوَى، ولا بمتى فينتقل من مدة إلى أخرى، ولا بوضع فيختلف عليه الهيئات ويكتنفه الحدود والنهايات، ولا بجده[2] فيشمله شامل، ولا بانفعال فيغيّر وجود فاعل.

وإذا ثبت أن واجب الوجود ليس في ذاته كثرة بوجه من الوجوه، ولا بدّ من وصف واجب الوجود بأوصاف، فلا بدّ أن تثبت الأوصاف على وجه لا يؤدي إلى الكثرة؛ فتنزّهه عن أن يكون له جنس أو فصل، فإن من لا اشتراك له مع غيره فلا فصل له يفصله عن سواه. ومن هذا يُعلم أن جميع أسمائه تعالى حتى الوجود على سبيل الاشتراك لا على سبيل التواطؤ، ولا تثبت الصفات على وجه يكون عرضيّاً كاللون القائم بالمحلّ، وكعلمنا العارض على الذات، لأن هذا يؤدي إلى تقدم وتأخر وتكثر، بل نثبت الصفات على وجه الإضافة إلى الأفعال أو على سبيل العلل والأسباب والمواد عنه.

فيتبين من هذا أنه حي لأنه عالم بذاته، ونثبت أنه عالم لأنه مجرد عن المادّة ووجوده لذاته. وما يكون واحداً بريئاً عن المادة، تكون ذاته حاصلاً له فيكون

---

(١) «الجوهر» فاعل «يسبق» أي أن الباري تعالى ليس عرضاً، لأن وجود العرض يسبقه وجود الجوهر.

(٢) الجده هي مقولة الملك، وهي إحدى المقولات العشر.

عالماً بذاته لا يعزب عنه ذاته. وعلمه بذاته ليس زائداً حتى يوجب فيه كثرة؛ وذلك لأن الإنسان إذا علم نفسه فمعلومه هو غيره أو عينه، فإن كان غيره فإنه لم يعلم نفسه بل علم غيره، وإن كان معلومه هو عينه فالعالم هو نفسه والمعلوم هو نفسه، فقد اتحد العالم والمعلوم؛ فكذلك فافهم في الباري جلّ جلاله. وكما أن العالم هو المعلوم فكذلك العلم هو المعلوم، كما أن الحس هو المحسوس؛ لأن المحسوس هو الذي انطبع في الحاس لا الخارج، فكذلك العلم هو المعلوم، وإنما تختلف العبارات بالعلم والعالم والمعلوم. وتبيّن منه أنه عالم بجميع أنواع الموجودات وأجناسها، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر؛ لأنه يعلم ذاته، فينبغي أن يعلمه على ما هو عليه؛ لأن ذاته مجرد لذاته، وذاته مبدأ ومبدع لجميع الموجودات، وهو فياض يفيض الوجود على الكل فيعلم ما يوجده ويتبع ذاته، وكثرة العلوم المتعدّدة لا تؤدي إلى كثرة في ذاته لأن علمه لا يبتنى على تقديم المقدمات وإجالة الفكر والنظر. وذاته فياضة للعلوم على الخلق، لا أنه يكتسب من الخلق علماً؛ فعلمه سبب الوجود لا الوجود سبب علمه ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ [الأنعام: ٥٩].

وهو كما يعلم الأجناس والأنواع يعلم الممكنات الحادثة وإن كنا نحن لا نعلمها؛ لأن الممكن ما دام يُعرف ممكناً يستحيل أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه، لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان: ومعناه أنه يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون. ولكن كل ممكن بنفسه فهو واجب بسببه، فإن علم وجود سببه كان وجوده واجباً، فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء.

والأول الحق يعلم الحوادث وأسبابها؛ لأن الكل يرتقي إليه في سلسلة الترقي. فلما كان عالماً بترتيب الأسباب كان عالماً بالكل: أسبابها ونتائجها؛ فنزّه علمه عن الحس والخيال والتكثر والتغير. ثم بعد ذلك فافهم علمه، فإذا فهمت علمه

فاعلم أنه مريد وله إرادة وعناية، ولكن إرادته وعنايته لا تزيد على ذاته: وبيانه أنه مريد لأن الفاعل إما أن يكون بالطبع وتعالى عنه أو بالإرادة. والطبع هو الفعل الخالي عن العلم بالمفعول، بل يدخل الأفعال الطبيعية في الوجود على سبيل التسخير. والفاعل بالإرادة هو الذي له العلم بمفعولاته، فإذاً هو عالم بمفعولاته ومخلوقاته، وهو راض به غير كاره، فيجوز أن يعبر عن هذا بالإرادة.

وعلى الجملة فتخصص الأفعال وتميزها بعضها عن بعض دليل على وجود الإرادة. وعنايته هو تصور نظام الكل وكيفية معلولاته على الوجه الأحسن الأبلغ في النظام، وليس له ميل وغرض يحمله على ما يريده، فليس شيء أولى به ولا يفعل ليخلص عن مذمة أو يطلب محمدة.

وكذلك كما أنه عالم مريد فهو قادر؛ لأن القادر عبارة عمن يفعل إن شاء ولا يفعل إن لم يشأ. والقادر قادر باعتبار أنه يفعل إن شاء لا باعتبار أنه لا بدّ أن يشاء. فكل ما هو مريد له فهو كائن، وما ليس مريداً له فغير كائن.

والأول تعالى حكيم؛ لأن الحكمة إما ان تكون عبارة عن العلم بحقائق الأشياء ولا أعلم منه، أو تكون عبارة عمن يفعل فعلاً مرتبا محكما جامعاً لكل ما يحتاج إليه من كمال وزينة، وفعله هكذا في غاية الإحكام والكمال والجمال والزينة: ﴿أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ [طه: ٥٠].

وهو جوّاد؛ لأن الجود إفادة الخير والإنعام به من غير غرض: فالأول تعالى أفاض الجود على الموجودات كلها كما ينبغي وعلى ما ينبغي، من غير ادخار ممكن من ضرورة أو حاجة أو زينة، وكل ذلك بلا غرض ولا فائدة؛ فهو الجواد الحق والوهاب المطلق، واسم الجواد على غيره مجاز.

والأول تعالى مبتهج بذاته على معنى كمال العلم وكمال المعلوم، أو كمال الجود والفضل على الموجود؛ لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً، الذي هو

منزه عن طبيعة الإمكان والمادة، والكمال في البراءة عن المادة ولوازمها، والتقدس عن طبيعة الإمكان ولواحقها.

خاتمة واعتذار

اعلم أنا وإن تدرجنا إلى معرفة ذاته وصفاته من معرفة النفس، فذلك على سبيل الاستدلال، وإلاّ فالله تعالى منزه عن جميع صفات المخلوقات فلا يوصف جلّ أن يوصف، وجلّ أن يقال جلّ، وعزّ أن يقال عزّ، وأكبر أن يقال أكبر. وإذا بلغ الكلام إلى الله تعالى فأمسكوا «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[1] وفوق ما يصفه الواصفون. فلك العلوّ الأعلى فوق كل عال، والجلال الأمجد فوق كل جلال؛ ضلت فيك الصفات، وتقدست دونك النعوت، وحارت في كبريائك لطائف الأوهام، وهذه كلمات الأبرار المصطفين الأخيار.

وهذا دليل على أنه لا يجوز أن يقال في حقه ما يجر نفعاً، أو يدفع ضرّاً، أو يجلب سروراً، أو يوجب لذة وابتهاجاً، أو يحدث فرحاً وضحكاً، أو يورث عشقاً ومحبة، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وما ورد من هذه الألفاظ في القرآن والأخبار فتفسَّر بثمراتها ونهاياتها لا بعوارضها ومباديها.

القول في معرفة ترتيب أفعال الله وتوجيه الأسباب إلى المسببات

وهذا أيضاً إنما يعلم من ترتيب معرفة تأثير النفس في قواها وبدنها.

اعلم أن مبدأ فعل الآدمي إرادة يظهر أثرها أولاً في القلب، فيسري منه أثر بواسطة الروح الحيواني الذي هو بخار لطيف في تجويف القلب إلى الدماغ، ثم

---

(١) جزء من حديث مرفوع رواه البيهقي.

يسري منه أثر إلى الأعصاب الخارجة من الدماغ، ومن الأعصاب إلى الأوتار والرباطات المتعلقة بالعضل، فينجذب به الأوتار فيتحرك به الإصبع، فيتحرك بالأصابع القلم، وبالقلم المداد مثلاً، ويحدُث منه صورة ما يريد كتابتهُ على وجه القرطاس على الوجه المتصور في خزانة التخيل؛ فإنه ما لم يتصور في خياله صورة المكتوب أولاً لا يمكن إحداثه على البياض ثانياً.

ومن استقرأ أفعال الله تعالى، وكيفية إحداثه النبات والحيوان على الأرض بواسطة تحريك السموات والكواكب، وذلك بطاعة الملائكة له بتحريك السموات، علم أن تصرف الآدمي في عالمه ـ أعني بدنه ـ يشبه تصرف الخالق في العالم الأكبر وهو مثله، وانكشف له أن نسبة شكل القلب إلى تصرفه نسبة العرش، ونسبة القلب إلى الدماغ نسبة العرش إلى الكرسي، وأن الحواس له كالملائكة الذين يطيعون طبعاً ولا يستطيعون لأمره خلافاً، والأعصاب كالسموات، والقدرة في الإصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة في الأجسام، والمواد كالعناصر التي هي أمهات المركبات في قبول الجمع والتفريق والتركيب والتمزيج، وخزانة التخيل كاللوح المحفوظ.

فمهما اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة عرف كيفية ترتيب أفعال الله تعالى في الملك والملكوت، وذلك يحتاج إلى تطويل وهذه إشارة إلى جملتها:

أقسام أفعال الله سبحانه وتعالى

قد ذكرنا أن القوى تنقسم إلى محركة ومدركة، والمدركة تنقسم إلى ظاهرة كالحواس الخمس، وباطنة كالمشاعر الباطنة كالتخيل والوهم وغير ذلك؛ ثم ما يختص بالإنسان العقل، وهو ينقسم إلى العقل النظري والعملي. فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى تنقسم إلى عقول مجردة عن المواد، مشاهدة لجلال الله تعالى، ولهم رموق الجلال الأعلى، ولهم الوصول بلا انفصال، وإلى نفوس محركة

للسموات، وإلى أجسام. وكما أن الجسم الذي هو البدن يتأثر من القوى المركبة فيه ولا يؤثر، والعقل العملي يؤثر في القوى الحيوانية ويتأثر من العقل النظري، والقوى الحيوانية تتأثر من العقل العملي وتؤثر في الجسم وأعضاء البدن؛ فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى تنقسم إلى هذه الأقسام: متأثر لا يؤثر ومؤثر لا يتأثر [1]؛ فالمتأثر الذي لا يؤثر هو أجسام العالم، والمتأثر الذي يؤثر هي النفوس فيتأثر من العقول ويؤثر في أجسام السموات بالتحريك وبواسطة تحريك السموات في عالم العناصر، والعقول تؤثر ولا تتأثر بل كمالاتها حاضرة معها ليس لها استكمال. وإن كانت تلك الكمالات من ربها وخالقها ومبدعها تعالى وتقدس، فالطبيعة في عالم الأجسام مسخرة للنفس تفعل فعلاً سواء علمت ما تفعل أو لم تعلم؛ كما أن النفس مدبرة للعقل تعلماً، سواء طلبت العلوم أو لم تطلب. فانتهجت الطبيعة بالتسخير منهاج ما فوقها بالتدبير، وعبّر التنزيلُ عن ذلك بقوله ﴿والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون. والأرض فرشناها فنعم الماهدون. ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾ [الذاريات: ٤٧، ٤٨، ٤٩] فالمخلوقات كلها مفطورة على الازدواج: لطيفها وكثيفها، ومعقولها ومحسوسها؛ ففي المركبات ازدواج، وفي البسائط ازدواج، وبين البسائط والمركبات ازدواج، والنفوس بواسطة الأفلاك معطية والعناصر قابلة، وبين المعطي والقابل نتائج ومواليد من المعادن والنبات والحيوان والإنسان، وبين العقل والنفس ازدواج كما بين القلم واللوح ازدواج، ومواليدهما للروحانيات من العقول والنفوس، ومن له الخلق والأمر متعال على الازدواج أداءً وقبولاً؛ سبحانه أن يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء فقدَّره تقديراً.

---

(١) هنا نقص في التقسيم، وتمامه: متأثر لا يؤثر، ومتأثر يؤثر، ومؤثر لا يتأثر.

تقسيم آخر

وهو أن القوى الحيوانية والإنسانية مع جسم البدن متفاوتة في الفضل والكمال، مترتبة في الشرف والتمام.

فكذلك فاعلم أن الموجودات باعتبار الكمال والنقصان تنقسم إلى ما هو بحيث لا يحتاج إلى أن يمده غيره ليكتسب منه وصفاً، بل كل ممكن فهو موجود له حاضر معه ويسمّى تاماً، وإلى ما لا يحضر معه كل ممكن له، بل لا بد من أن يحصل له ما ليس حاصلاً له وهذا يسمى ناقصاً قبل حصول التام له. ثم الناقص ينقسم إلى ما لا يحتاج إلى أمر خارج عن ذاته حتى يحصل له ما ينبغي أن يحصل، فهذا يسمى مكتفياً، وإلى ما يحتاج ويسمى ناقصاً مطلقاً: فالتام هو العقل، والناقص هو الأجسام. والناقص من وجه كامل من وجه هو النفس، كما أن البدن وكل ما تركب من العناصر ناقص. والكامل هو العقل. والناقص الكامل هو القوى الروحانية من التخيل والوهم وغير ذلك.

نوع آخر من المعرفة

وكما أن حركة الجسم تدل على المحرك، والمتحرك إذا لم يكن طبيعياً فيدل على مدرك يحركه بالإرادة، والمدرك قد يكون ظاهراً وقد يكون باطناً وقد يكون عقلياً نظرياً أو عملياً، فكذلك فاعلم أن وجود الأجسام مقعّر فلك القمر قابلة للتركيب، فإن الطين مثلاً مركب من الماء والتراب.

فنقول: هذا التركيب المشاهد يدل على وجود الحركة المستقيمة، وتدل الحركة من حيث مسافتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع، ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط كالسماء، وتدل الحركة من حيث حدوثها على أن لها سبباً ولسببها سبباً إلى غير نهاية، ولا يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية، والحركة الدورية لا تكون إلا إرادية، والإرادة الجزئية لا تكون

إلا مستمدة من إرادة كلية؛ والإرادة الجزئية تكون للنفس، والإرادة الكلية تكون للعقل.

فقد ثبت بهذا وجود العناصر القابلة للتركيب، ووجود السموات المتحركة للعناصر. والسموات المتحركة تدل على محركات هي نفوس سماوية، والنفوس مستمدة من العقول، والكل مستند إلى الله تعالى إبداعاً وإنشاء واختراعاً وخلقاً وإحداثاً وتكويناً وإيجاداً وإبداءً وإعادةً وبعثاً، فله الملك كله والملك كله، هو الأول بلا أول كان قبله، الآخر بلا آخر يكون بعده، الذي قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين، وعجزت عن نعته أوهام الواصفين، ابتدع الخلق بقدرته ابتداعاً، واخترعهم على مشيئته اختراعاً.

فأشرف المبدَعات هو العقل، أبدعه بالأمر من غير سبق مادة وزمان، وما هو إلا مسبوق بالأمر فقط. ولا يقال في الأمر إنه مسبوق بالباري تعالى ولا مسبوق[1]... بل التقدم والتأخر إنما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد، والباري تعالى هو المقدم المؤخر، لا المتقدم المتأخر. وما دون العقل هو النفس وهو مسبوق بالعقل، والعقل متقدم عليه بالذات لا بالزمان والمكان والمادة: فالسبق بالذات إنما ابتدأ من العقل فقط، والسبق بالزمان إنما ابتدأ من النفس، والسبق بالمكان إنما ابتدأ من الطبيعة، فالطبيعة إذاً سابقة على المكان والمكانيات، ولا يعتورها المكان بل يبتدىء المكان من تحريكها أو حركتها في الجسم. والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ولا يعتورها الزمان، بل الزمان والدهر يبتدىء منها، أعني من شوقها إلى كمال العقل. والعقل سابق على الذوات والذاتيات ولا يعتوره الذات والجوهرية، بل الجوهرية إنما تبتدىء منه، أعني هو مبدأ الجواهر، والسابق على الذوات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة، ولا يوصف بشيء مما تحته إلا بالمجاز. ومن له الخلق والأمر

(١) العبارة غير مستقيمة، ولعلها «ولا متأخر».

فله المُلك والمِلْك، وهو الأول والآخر حتى يعلم أنه ليس بزماني، وهو الظاهر والباطن حتى يعلم أنه ليس بمكاني جل جلاله وتقدست أسماؤه؛ ونعني بالأمر القوة الإلهية، والذي يقال من أن العقل صدر عنه بالإبداع شيء ليس ادعاء بأنه المبدع، كلاّ بل نعني به تنزيه الحق الأول أن يفعل بالمباشرة؛ فأما المبدع بالحقيقة فهو من له الخلق والأمر تبارك اسمه.

وكما أن النفس واحدة ولها قوى، وإشراقها على البدن، والروح الحيواني يفعل في كل موضع فعلاً آخر لاختلاف القوى، ففي موضع الإبصار، وفي موضع السمع، وفي موضع الشم، وفي موضع الحسّ المشترك، وفي موضع التخيّل والتوهم وغير ذلك؛ فكذلك أمر الأول الحق جلّ جلاله بالنسبة إلى وجود العقل إبداع، وبالنسبة إلى وجوده في دوامه تكميل بالفعل، وبالنسبة إلى النفس تتميم وتوجيه من القوة إلى الفعل، وبالنسبة إلى الطبيعة تحريك، وبالنسبة إلى الأجسام تصريف، وبالنسبة إلى الطبائع والعناصر تعديل، وبالنسبة إلى المركبات تصوير، وبالنسبة إلى المصورات إحياء، وبالنسبة إلى الحيوان إحساس وهداية، وبالنسبة إلى العقل الإنساني تكليف وتعريف، وبالنسبة إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أمر وكلام وكلمات وقول وكتاب ورسالات ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليٌّ حكيم﴾ [الشورى: ٥١] فالأمر الأعلى بالنسبة إلى المكونات عبارة عن التكوين والإبداع، وبالنسبة إلى جزئيات المكلفين عبارة عن القول الذي هو الأمر والنهي والوعد والوعيد والخبر والاستخبار. فظاهر الأمر التكويني أوضاع الملائكة وسوقها الموجودات إلى كمالاتها، وكمالات الموجودات قبولها الأمر، وكمالات المكلفين قبولها للثواب، فمن لم يقبل الأمر أخرج من عالم الحق، والإخراج من عالم الحق لعن كحال الشيطان الأول إذ لم يقبل الأمر فأخرج من جنة العقل وقيل: ﴿فاخرج منها فإنك رجيم﴾ [الحجر: ٣٤] وذلك معنى اللعن؛ ومن قبل الأمر

ادخل في عالم الثواب وتحققت فيه الملكية كحال الملائكة المأمورين بالسجود إذ قبلوا فدخلوا في عالم الثواب.

فصل

وكما لا يستغني القوى النباتية والحيوانية والإنسانية عن إمداد النفس لحظة واحدة بل لا بدّ من دوام الإشراق عليها وإمداد تأثيرها حتى ينتظم العالم الصغير، فكذلك في العالم الكبير نقول في المبدأ: إن كل صاحب مرتبة وإن تولى ما قيض له وأرصد لعلمه فلن يستغني عما فوقه بالإمداد له والإفاضة عليه والنظر إليه والتأييد له، وكذلك في العود: إن كل صاحب مرتبة وإن نقل عمله إلى ما فوقه فلن ينقطع عمله من معملته بالكلية. ولو انقطع عمل الطبيعة لبطلت القوى النباتية وببطلانها بطلت القوى الحيوانية، وكذلك لو انقطع عمل النفس لبطلت القوى الحيوانية وببطلانها بطلت القوى الإنسانية، وكذلك لو انقطع عمل العقل لبطلت القوى الإنسانية وببطلانها بطلت النبوة.

فالطبيعة حافظة للنفس النباتية، والنفس حافظة للنفوس الحيوانية، والعقل حافظ للنفس الناطقة الإنسانية، وأمر الباري تعالى حافظ للنفس القدسية النبوية: ﴿إن كل نفس لما عليها حافظ﴾ [الطارق: ٤]، هذا على العموم ﴿له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله﴾ [الرعد: ١١] أي بأمر الله، وهذا على الخصوص. فالأول الحق كما أبدع العقل الأول أكمله بالفعل، وكما اخترع بواسطة النفس أتمها بالقوة المتوجهة إلى كمال العقل، وكما ابتدع بواسطتها الطبيعة أمدّها بالتحريك، وكما أحدث الأجسام قدرها بالتصريف، وكما ركب العناصر سوّاها بالاعتدال، وكما عدل الأمشاج والأمزجة أظهرها بالتصور، وكما صورها أحياها بالنفوس، وكما سخرها بالنفوس دبرها بالعقول، وكما دبر العقول ساقها إلى معادها بالتكليف والشرائع فأمر ونهى وبشر وأنذر ووعد وأوعد على لسان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وبالجملة ليس خلقه العالم كمن بنى داراً وسرّح فيها من عبيده خلقاً كثيراً، فرتب لكل منهم ما خلقه لأجله، وقطع عنهم نظره وتدبيره وعلمه وقدرته وإرادته، فهم بخلقه يعملون للأمر وبحكمه يتصرفون. فلا الدار محتاجة في بقائها إلى ممسك إذ قد استغنى البناء عن الباني كما ظنه قوم، ولا أهلها محتاجون إلى مدبر ومقدّر إذ استغنوا بفطرتهم على ما هم عليه عن تجديد أحد وبنيان بان كما يخيله قوم، بل كما كانوا محتاجين في وجودهم إلى أمره تعالى، وكما لم يكن وجودهم بذواتهم لم يكن دوام وجودهم بذواتهم، فهو القيوم على الملكوت جلّ جلاله.

فصل

وكما استكمل الآدمي بدناً بالطبيعة حتى عاش في هذا العالم، فيجب أن يستكمل نفساً بالشريعة حتى يعيش في ذلك العالم، فقيضت الملائكة مسخرين للطبيعة، فحصل كمال الأبدان وبعث الأنبياء عليهم السلام مدبرين للشريعة حتى حصل كمال النفوس. وكما أن الصفوة في المزاج إنما حصلت بابتلاء الأمشاج واستخلاص المواد حتى صار مولوداً سميعاً بصيراً في هذا العالم، كذلك الصفوة في النفوس إنما حصلت بابتلاء التكاليف واستخلاص النفوس حتى صار سميعاً بصيراً كاملاً في ذلك العالم، ولولا تلك التصفية لم يكن ليبعث نبيّ إلى عالم الأرحام، ولولا هذه التصفية لم يكن ليبعث نبيّ إلى عالم الأحكام.

وأعجب بروحانيين متوسطين في الخلق وجسمانيين متوسطين في الأمر، والملائكة يحشرون الخلق من التراب إلى تمام الخلقة الإنسانية لهذا العالم، والأنبياء عليهم السلام يحشرون الخلق من الجهل إلى تمام الفطرة الملكية لذلك العالم. فالملائكة والأنبياء عليهم السلام في عالمي الخلق والأمر عمال الأمر الأعلى، وكل بأمره يعملون، ومن خشيته مشفقون ﴿يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾ [الأنبياء: ٢٠].

فإن قال قائل: ما ذكرتم في إثبات هذه المعارج والموازنات بين النفس وبين الله تعالى وصفاته وأفعاله، كلها تشير إلى إثبات مشابهة ومضاهاة بين العبد وبين الله؛ ومعلوم شرعاً وعقلاً أن الله ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾، وأنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء.

فالجواب أن نقول: قد أشرنا في إثبات هذه المعارف إلى ما يوجب تقدس الباري عن جميع صفات مبدعاته ومكوناته، ومع هذا مهما عرفت معنى المماثلة المنفية عن الله سبحانه وتعالى عرفت أنه لا مثال له. ولا ينبغي أن نظن أن المشاركة في كل وصف توجب المماثلة، أفترى أن الضدين متماثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون بعدٌ فوقه وهما يشتركان في أوصاف كثيرة؟ إذ السواد يشارك البياض في كونه عرضاً وفي كونه لوناً وفي كونه مدركاً بالبصر وأمر آخر سواه. أفترى أن من قال: إن الله موجود لا في محل، وإنه حيّ سميع بصير عالم مريد متكلم قادر فاعل، والإنسان أيضاً كذلك قد شبه وأثبت المثل؟ هيهات! ليس الأمر كذلك، فلو كان كذلك لكان الخلق كلهم مشبهة؛ إذ لا أقل من إثبات المشاركة في الوجود وهو يوهم المشابهة، بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والماهية؛ والفرس وإن كان بالغاً في الكياسة لا يكون مثلاً للإنسان؛ لأنه مخالف له في النوع، وإنما يشابهه في الكياسة التي هي عارضة خارجة عن النوع والماهية المقومة لذات الإنسانية. والخاصية الإلهية هي الموجود بذاته الذي يوجد عنه كل ما في الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال، وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتة، والمماثلة بها لا تحصل؛ فكون العبد رحيماً صبوراً شكوراً لا يوجب المماثلة ككونه سميعاً بصيراً عالماً قادراً حيّاً فاعلاً.

بل أقول: الخاصية الإلهية ليست إلا لله تعالى، ولا يعرفها إلا الله تعالى؛ ولا يتصور أن يعرفها إلا هو؛ ولذلك لم يعط أجلَّ خلقه إلا أسماء حجبه بها فقال ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [الأعلى: ١] فوالله ما عرف الله غير الله في الدنيا

والآخرة، يعني على سبيل الإحاطة والكمال. فهو الله المنزه عن الماهية، الأحد المقدس عن الكمية، الصمد المتعالي عن الكيفية، الذي لم يلد بل هو المبدع، ولم يولد بل هو قديم الوجود، ولم يكن له كفواً أحد في ذاته وصفاته وأفعاله.

[خاتمة]

هذا ما أردنا أن نذكره في هذا الكتاب. وقد كشفت الغطاء عن وجوه الأسرار المخزونة، ورفعت الحجاب عن كنوز العلوم، ودللت على الأسرار المخزونة، وأبديت فيه العلوم المكنونة المضنون بها، تقرباً إلى الإخوان الذين لهم قوة القريحة وصفاء الذهن وزكاء النفس ونقاء الحدس، وتيقناً بأن الزمان قد خلا من الوارثين لهذا الأسرار تلقفاً، ومن المقتصرين على الإحاطة بها استنباطاً وتأسّياً من أن يكون للراغب في تخليد العلم وإيراثه من بعده وجه حيلة إلا تدوينه وإيداعه الكتب مسطراً مرموقاً، دون الاعتماد على رغبة متعلم في تحققه على وجه وحفظه وإيراثه من بعده، ودون الاعتماد على همم أهل العصر ومن يكون بعدهم مثلهم في البحث والتفتيش وإزالة الإشكال وحلّ الإشكال والغوص في غوامض العلوم؛ فمن أين للغراب هُوِيّ العقاب؟ ومن أين للضباب صوبُ السحاب؟ ثم إني حرّمت على جميع من يقرؤه من الإخوان الذين لهم المناسبة العلوية والقريحة الصافية أن يبذله لنفس شرّيرة أو معاندة أو يطلعها عليه أو يضعه في غير موضعه:

فمن منح الجهّال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

فإن وجد من يثق بنقاء سريرته، واستقامة سيرته، وبتوقفه عما يتسرّع إليه الوسواس، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق، فليؤته مجزئاً مدرجاً، يستغرس مما يسلفه لما يستقبله، وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها أن يجري فيما

يؤتيه مجراك، متأسياً بك؛ فإن أذاع هذا العلم وأضاعه فالله بيني وبينه وكفى بالله حسيباً. وحسبنا الله ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير.

[انتهى كتاب معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ويليه القصيدة الهائية والقصيدة التائية].

بسم الله الرحمن الرحيم

القصيدة الهائية

ما بال نفسي تُطيل شكواها … إلى الورى وهي ترتجي الله

يفسد إخلاصها شكايتها … ذاك الذي راعها وأرداها

لو أنها من مليكها اقتربت … وأخلصت ودَّها لأدناها

لكنها آثرت بَرِيَّته … عليه جهلاً به فأقصاها

أفقرها للورى ولو لجأت … إليه من دونهم لأغناها

تشكو إلى خلقه كأنهمُ … قد ملكوا نفعها وضرّاها

لو فوّضت أمرها لخالقها … وصححت صدقَها وتكلاها[1]

عوّضها من همومها فرجاً … ولم يَدَعْها بطول غمّاها

تُسْخِطُه في رضا بَرِيَّتِهِ … تبّاً لها ما أجلّ بلواها

لو أنها للعباد مسخطة … مرضية ربها لأرضاها

لديَّ نفسٌ أحسب أنعتها … لتعرفوا نعتها وأسماها[2]

فاسمع صفاتي لها لعلك أن … تُفْهِمَ ذا اللبَّ سرَّ معناها

تسعى إلى اللهو وهو غايتها … يا ويلها ما أضرَّ مسعاها

أزجُرُها وهي لي مخالفة … كأنني لست من أوِدّاها[3]

تنظر في عيب غيرها سَفَهاً … وكم عيوب لها فتنساها

قد ظلمتني بسوء عشرتها … ولم تَدَعْ لي تقوًى ولا جاها

---

(١) من التكلان، وهو التوكل بمعنى الاعتماد.

(٢) أي أسماءها. (٣) أي أودائها.

كثيرة اللغو في مجالسها ... قليلة الذكر في مصلاَّها
قليلة الشكر عند نعمتها ... ضعيفة الصبر عند بلواها
بطيئة السعي في مصالحها ... سريعة الجري في بلاياها
كثيرة المطْل في مواعدها ... كذوبة في جميع دعواها
بصيرة بالهوى وفتنته ... عَمِيَّة عن أمور أخراها
نشيطة عند وقت لذتها ... كاسلة عند وقت ذكراها
نؤومة العين عن عبادة من ... أتقن تصويرها فسوَّاها
كثيرة الأمن عند صحتها ... عظيمة الخوف عند ضراها
حليفة الكبر والرياء فقد ... أفسدها كبرها وأطغاها
عظيمة المدح والثناء لمن ... يرفع مقدارها ومثواها
مطيلة الذم بالقبيح لمن ... عرَّفها قَدْرَها وطغياها
تفرح في أكلها ومشربها ... وحبها للمنام أغراها
ذاكرة للورى مساويهم ... ناسية ما جناه كفراها
كم بين نفسي وبين نفس فَتىً ... طهرها بالتقى ونقاها
علمها رشدها وبصَّرها ... ثم بقوت الحلال غذَّاها
أقامها في الدجى على قدم ... فانهملت بالدموع عيناها
إذا اشتهت شهوة يعوِّدها ... بخوف معبودها فسلاَّها
وراضها بالصيام فانقمعت ... بالرغم عن غيها ومغراها
ذاكرة للإله شاكرة ... مخلصة سرها ونجواها
لله نفس أمريء موفقة ... آوت إلى ربها فآواها
شرَّفها ربُّها وكرَّمها ... ومن مياه اليقين أرواها
سمت إليه بحسن فكرتها ... ثم صافى ودادها فصفاها
تلك التي إن دعت لحاجتها ... أجابها مسرعاً ولباها
إن بليت بالخطوب صبَّرها ... أو سألت ما يريد أعطاها

ليست كنفس لديّ عاصية ... آمرها جاهداً وأنهاها
وهي لأمر الإله عاصية ... ويْلي لما قد جنت وويلاها
كيف إلى ربها تنوب وقد ... ذلت لشيطانها فأغراها
فكلما قلت يا نفسيَ ازدجري ... وراقبي في أمورك الله
صَمَّتْ عن الحق وهي سامعة ... كأنني ما أريد إياها
لو علمت بعض ما له خلقت ... أحزنها علمها وأبكاها
لو تعرف الله حق معرفة ... لصححت بِرَّها وتقواها
لكنها جهلها بخالقها ... أغفلها رشدها وألهاها
يا ويح نفسي والويح حقّ لها ... إن صدها ربها وأرداها
تغرها لذة الحياة وما ... تدري إلى ما يكون عقباها
قد ضقت ذرعاً بها وأحسبها ... لم أك أعصي الإله لولاها
إن أنا حاولت طاعة فترتْ ... وأظهرت وحشة وإكراها
صرتُ مع النفس في محاربة ... تأمرني بالهوى وأنهاها
نحن كقِرْنين في معاركة ... أدَّرعُ الصبر عند لقياها
وهي بجند الهوى مبارزتي ... وأي صبر يطيق هيجاها
إن جبنت بالقتال شجّعها ... أو ضعفت في اللقاء قوّاها
أصرعها تارة وتصرعني ... لكن لها السبق حين ألقاها
أحبها وهي لي معادية ... كأنني لست من أحِبَّاها
عدوة لا أطيق أبغضها ... يا ليتني أستطيع أنساها
سابحة في بحار فتنتها ... جانبة في سدول ظلماها
أحسبها إن أبت موافقتي ... خاسرة دينها ودنياها
يا رب عجل لها بتوبتها ... واغسل بماء التقى خطاياها
إن تك يا سيدي معذبها ... من ذا الذي يُرتجى لرحماها
فالطف بها واغتفر خطيئتها ... إنك خلاّقها ومولاها

القصيدة التائية

بنور تجلّى وجه قدسك دهشتي   وفيك على أن لا خفاً بك حيرتي
فيا أقرب الأشياء من كل نظرة   لأبعد شيء أنت عن كل رؤية
ظهرتَ فلما أن بهرت تجلياً   بطنت بطوناً كاد يقضي بردتي
فأوقعت بين العقل والحس عندما   خفيت خلافاً لا يزول بصلحة
إذا ما ادعى عقل وجودك منكراً   على الحس ما ينفيه قال له اثبتِ
وذلك أن الحس ينفيك صورة   يراها ويرضى العقل فيك بحجة
فمن ها هنا منشا الخلاف ويصعب الـ   ـوفاق بخلف في اقتضاء الجبلّة
فإن قلت لم أبصرك في كل صورة   أراها أحالت ذاك عين بصيرتي
وإن قلت إني مبصر لك أنكرت   مقالي ولم تشهد بذا لي مقالتي
تجليت مني فيّ حتى ظهرت لي   خفيت خفاء دق عن كل فكرة
على أنه لم يبق لي جبل رأى   تجليك لي إلا ودُكّ بصعقة
وناجيتني في السر مني فأصبحت   وقد طويت عما سواك طويتي
فما فيّ فضل عنك يخطر فيه لي   سواك فوقتي فيك غير موقت
وديعة روح القدس نفسك ردها   فمن واجبات العقل رد الوديعة
وما ردها إلا بتكميلها بما   يليق بها من كسب كل فضيلة
فمهما تجلت من كدورات عالم الطـ   ـبيعة شفّت جوهراً وتجلت
نصحتك جهدي إن قبلت فلا تكن   على حكم غش حاملاً لنصيحة
وغاية مقدوري فقلت وإنما   قبولك مما ليس في وسع قدرتي
وهل ممكن إسعاد من كان قد جرى   له قلم في اللوح يوماً بشقوة
يظن الفتى لذات دنياه نعمة   وما هي إلا نقمة في الحقيقة

ويبلغ منه الجهل ما ليس يبلغ الـ ـعدوّ بحد السيف عند الحظيظة
ونفسك فاحفظها وصُنْها فإنما سعادتها في فعل كل مشقة
وخالف هواها ما استطعت فإنه عدوّ يبغي لها كل نكبة
لعمري لقد أنذرت إنذار مشفق وجاوزت في الإيضاح حد الوصية

فقم واسع وانهض واجتهد وابغ مطلقاً
بذاك على ما فيك شر صنيعة
فإنك من نور مضيء وظلمة بما فيك من جسم ونفس نفيسة
تسوس الحياةُ الجسمَ وهي مسوسة
بما فيك من أسرار علم مصونة

فشيطان رجيم أنت أو ملك بما تعانيه من فعل قبيح وعفة
ألا إن لي بالنفس مني شاغلاً به تم لي ما دمت من ملكية
جلت شبهة الإعراض عني بديهة توقد كالمصباح في جوهريتي
رأيت بها النور الإلهي لائحاً وراء ستور للأمور دقيقة
فحققتُ ما قد كنتُ فيه مشككاً وعاينت ما قد كان في سرّ خفية
وأدركت ما المقصود من بدأتي وما الـ
ـمراد بإحيائي وموتي ورجعتي
بمرآة نفس لاح لي في صقالها الـ ـمقابل للكونين كل حقيقة
ولم يبق عندي ريبة في الذي استرا ب منه أناس في أمور كثيرة
فألقت عصاها النفس التي وأيقنت
بأن سفرت عن وجه نجمي سفرتي
يدل على ما قلته حالة الكرى إذا ركد الإحساس منك برقدة
وقابل لوح الغيب للنفس مثلما تقابل مرآة بأخرى صقيلة

فيطبع ما في اللوح في النفس فهي من
هناك بعلم الغيب نسخة نسختي

ولو أمكن التجريد في كل يقظة — لشاهدت لا في النوم كل عجيبة
وما هو عند الله مثل لآدم — ولا ذنب ذا من ذنب ذاك بنسبة
ويطمع جهلاً أن سيدخل جنة — ويغبط فيها نفسه كل غبطة
خلافاً لما يعطي القياس ولم يقم — له العقل لولا النقل برهان حجة
أيخرج منها آدماً إثمُ زلة — ويدخل هذا فعله كل زلة
كيف ترى يقضي الكريم بهفوة — ويدني اللئيم النذل مع كل ورطة
ولولا حديث في الشفاعة قد أتى — وتأويل آيات لإيناس وحشة
لما طمعت نفس تفوز بجنة — إذا لم تكن من كل إثم تَبَرَّت

ومع ذا اختلاف الناس في ذاك ظاهر
تقام عليه واضحات الأدلة

وإذا كان قد صح الخلاف فواجب — على كل ذي عقل لزوم التقية
وترك الأمانيِّ الخوادع بعد أن — رأى بأبيه آدم كل عبرة
ولو كان لا يجزى مسيء بفعله — ولا محسن ضاعت أمور البَرِيَّة
وما كان في الإحياء والموت حكمة — وكان محالاً حكم كل شريعة
ومستبعد إحياؤنا ومماتُنا — سُدًى لا لمعنى فيه سر مشيئة
أيحسن أن تبنى قصورٌ مشيدة — بأحسن أوضاع وأجمل بنية
وتهدم عدماً لا لمعنى وإنه — ليقبح هذا في العقول السليمة
وذلك شيء فعله عبث وما — يدبِّرُ هذا الكون بالعبثية
فلم يبق إلاّ أن يدبِّر أمرَه — حليم محيط العلم عدل الحكومة
فما شقيتْ نفس أطاعته رهبة — وما سعدتْ نفس عصته لرغبة
ولكن بنور العلم تسلم هذه — وتعطب جهلاً تيك أقبح عطبة

فيا عجباً ممن يروم لنفسه خلاصاً ولم يرغب بها عن جريرة
ومن تائب من ذلة لا تُرى له دموع كأفواه الغمام المكبة
ومن مخبر لا يعجز الله قدره عليه ولا يخشى بوادر نقمة
ومن أشرقت أنوار مرآة عقله على ظلمات الطبع منه تجلت
وثبت غرس العقل في القلب مثمراً

لباغي الحيا استقباح كل رذيلة

وما وصلت نفس إلى عالم الصفا بما دون تحصيل العلوم الجلية
وتمييزها عن نوعها بمعارف يروّجها في عالم البشرية
وقد يملأ القطر الإناء فيمتلي به الماء حتى لا مزيد لقطرة
فأخرجتني عني بإدخال محنة وأوحشتني مني بأنس محبة
وأسقيتني من خمر حبك شربة خاري بها باق إلى يوم بعثتي
محاني بها سكري وأثبتني معاً فأعجب شيء أن ماحِيٌّ مثبتي
وأقربتني من رمز طرسي أسطراً فتمت بها تفصيل عقدك جلتي
وأقررتني مني عليَّ بأنني صحيفة سرٍّ طيها فيه نشرتي
وأفشيت بي سري إليَّ فأصبحت

وقد أعربت إذ أفصحت عنه عجمتي

وأفهمتني مني بأن ليس موطني مكاناً به في عالم الحس نشأتي
فأبهمت ما أفهمت إذ ليس مدرك لذلك إلا من خصصت بحكمة
ومن ذا الذي خصصت منك بحكمة

ولم تك قد عممت منك برحمة

فكم أظهرت تلك الإشارات خافياً وإن عزبت عن فهم قوم ودقَّتِ
وما لاح ذاك البرق إلا ليهتدي به الركب لكن ظلمة الجهل أعمت
لقد سمع الواعي وقل الذي وعى لسكر به أهوى أصمت فأصمت

وكم لك داع منك فيك مبصر ... لعقلك لكن لست تصغي لدعوة

وكل مريض الجسم يمكن برؤه ... ويعجز أن يُشفى مريض البديهة

ويستبعد الجهال كوناً بموطن ... إذا كان لا في جنب منبث شعبة

ولو علموا ما عالم العقل منهم ... وأنهم بالحس في دار غربة

إذا ولد المولود سرُّوا بفرحة ... ومن حقه أن يبدلوها بترحة

ويبكونه عند الممات جهالة ... ومن حقه إظهار كل مسرة

ولم يعلموا أن الولادة غربة ... أبيحت له عن خير دار وأسرت

وموتته عود له نحو أهله ... وأوطانه الأصلية المستلذة

وأعجب من هذ: مقالُ جميعهم ... ترى عابدي الأوثان أجهلُ أمة

وما عظّم الأوثان من كان قبلهم ... كتعظيم أجسام لهم مضمحلة

فكلٌّ غدا معبوده فاستووا ... ولكنهم لم يستووا عند نية

فقد وقعوا مع علمهم في ضلالة ... إذا اعتبرت أربت على كل ضلة

فيا ليت شعري كيف صُمَّتْ عقولهم ... وداعيك فيهم مسمع كل فطنة

وكل فعال لم أكن متقرباً ... إليَّ به أعظمت فيه خطيتي

فقربي به بُعْدٌ وربحي خسارة ... وعزي به ذلّ ونفعي مضرتي

لأني فيه قمت غير موجه ... لدى فعله وجهي إلى وجه وجهتي

فدنت بأمر حَرَّمَتْه شريعتي ... وأحييتُ حكماً قد أماتته سنتي

فكانت بتركي في مناهيه غفلتي ... نهاية تأديبي وفرط عقوبتي

تشتت عقلي فيك بعد تجمع ... كما اجتمعت بلواي بعد تشتت

هوًى فيك لي لا منتهى لامتداده ... لديَّ ولا منه خلاص بسلوة

أزيد بلًى إذ يستجد ولم يكن ... بتجديد صبري فيه أبلى بليتي

يعيد ويبدي أولاً منه آخر ... فقد شفَّ جسمي سرّ عود وبدأة

ألا لا تلمني إن شطحت فإنه ... قليل لسكر حلّ بي منك شطحتي

ولا تنهني إن تهت سكراً معربداً

فأنت الذي استحسنت فيك هتيكتي

ولا تلح إن غنّيت فيك تطرباً فلو وَجَدَتْ وجدي الجبالُ لغنت

ومن عجب حمل الجبال هوّى به طلعت وعن حملي قديماً تأبَّتِ

فمَنْ قيس ليلى العامرية في الهوى ومَنْ قيس لُبنى أو كثيّر عزة

إذا تليت آيات ذكري فقابل الـ ـمجنون ذكري بالسجود لحرمتي

وأوجب كل منهم الوقف عندها وسلّم أن لا قصة مثل قصتي

فمن فضل كاسي شرب غيري ولم يكن

يقاس بسكري سكر شارب فضلتي

يبلبل بالي لا لنوح حمامة وينهل دمعي لا لإيماض برقة

ولو كنت محتاجاً للتنميم باعث يحرك أشجاني لبانت نقيصتي

ولكنني مني وفيَّ نواعش تحركني في كل سرٍّ وجهرة

فلا رقدة تغدو عليَّ بفترة ولا يقظة تغدو عليَّ بغفلة

فمن يشك يوماً في هواه فإنني لي الشكر أولى في الهوى من شكيتي

تسترت جهدي في هواك وطاقتي فلما منعت الصبر أبديت صفحتي

فأعلنت ما أسررت فيك فلم يكن بقول ولا فعل سواك فضيحتي

فما لاشتياقي في افتضاحيَ مدخل ولا لدموع فيك لي مستهلة

وقد كان لي في الصبر ستر على الهوى بهتك ستر الصبر أظهرت عورتي

فلا مذهب في الحب يشبه مذهبي ولا ملة فيه تقاس بملتي

يكلّ لساني عن صفاتي وإنما يعبر عني أنني ذات وحدة

فكل نعيم دون وصلي شقوة وكل ملذ مؤلم عند لذتي

وكل سبيل ليس يفضي سلوكه إليَّ فقد أفضى إلى كل خيبة

ولولا هوّى لي فيك يحملني على حنوّي لم أعهد إليك بلفظة

وكنت إذا زلت بسك النعل هاوياً أقول ألا فاذهب إلى حيث ألقت

ولكن ما ينجيك ينجي هويتي كما أن ما يؤذيك نفس أذيتي

وهل أنا إلا أنت ذاتاً ووحدة وهل أنت إلا نفس عين هويتي

ولولا اعتبار الجسم بالنسبة التي إليه له ما صحّ عنيّ سيرتي

ولست بذي شكل فيوجب كثرة لذاتي ولا جزءاً فتمكن قسمتي

ويوقع ما بيني وبينك سبة يظن بها غيري لموضع شبهة

وإني لم أهبط إلى الأرض يبتغي بذلك وضعي بل هبوطي ورفعتي

وتقرير هذا إن دعيت خليفة وما كنت أدعى قبل ذا بخليفة

وصيّر ملكي عالم الجسم محنة لغاية تدبيري ومبلغ حكمتي

فإن أنا أحسنت الولاية أحسنت إلى العالم العلويّ عودي وعزلتي

وعاينت ما لا عاينت مقلة ولا أحاطت به أذن وعت حس سمعة

وآثرتُ لذاتي ونيل مآربي وأتبعت نفسي كل شيء أحبت

سددت على نفسي سبيل تخلّصي إلى الملأ الأعلى الذي هو نزهتي

وأوقعتها في أسر من لا يرى لها مكاناً ولا يحنو عليها بعطفة

فلا ندم يجزي ولا حسرة يرى بها فرج يرجى لكشف لشدة

فياويح نفس آثرت طيب زائل على طيب باق لا يحد بمدة

يموت الفتى بالجهل من قبل موته ويحي بروح العلم من بعد ميتة

فما مات حيُّ العلم يوماً ولم يكن يحيّ بمات الجهل مقدار لحظة

وأنظر أحوال الرجال وقوفهم على برزخ ما بين نار وجنة

فـإما إلى آلام نفس خبيثة وإما إلى لذّات نفس نفيسة

فـآلام تلك الترك في دار غربة ولذات هذي العود من بعد غربة

وهل حسرة في النفس أعظم غصة من البعد عن أهل ودار وجيرة

كما أنه لا شيء أعظم لذة لدى غربة من ملتقى بعد فرقة

كــــأني لم أحجــــب بها وكــــأنما
هــي احتجبــت لي فــازدهــى النــاس عشقتي
وغُــودرت لا يثنــي على حســن فعلي الـ
ـجميــل ولا يلــوي على حســن طلعتي
ولو قـايسـوا بـالحسـن بيني وبينهـا لكـانـت لـديهم لا تسـام بحبـة
وشـق القلـوب الجاهلاتُ التي بها محبتهـا قـالـت بهم عـن محبتي
ومــا ذاك شيء يسقــط العــذر لامــريء
أطــاع الهوى وانقــاد عبــداً لشهــوة
وهـل نـافـع شـق الفـؤاد نـدامـة لـدى قـدم زلَّـت ولم تتثبـت
فكيــف يليــق الوصــل مني لمؤثــر
عــلى طيــب وصــل مــن هــي عبـدتــي
إذا رضيـت عنــه يهون عليــه في رضاها وأدنى ذاك تسـهيـل غصـة
على أنها أعـدى عـداه تـرتبـت لـه حيلـة منهـا لإمكـان فـرصـة
فهـام بها عشقـاً وآثـر وصلهـا فـنزل فنـادتــه إلى ألـف لعنـة
ولــولا الشقــا والجهــل مــا آثــر العــدا
رضــاهــا وجَــانــب طيــب وصــل الأحبــة
وهــل أمَّني بــالفضــل مثلي وإنما بمثـل طبـاع الســوء نحو الدنيـة
وتأبى الطباع الفاضلات ارتكـابها الـ أمـور التي تفضي إلى حـطِّ رتبـة
فكـم حسرات في نفـوس يثيرهــا بعـادي إذا مـا العيس للبين ذمـت
وكم عبرة تجري عليَّ تــأسفــاً وقــد فــات مــا لا يسترد بعبرة
وكم قــارع سنّــاً عليّ نــدامــة وآخــر مكــوّى بنيران حسرة
وكم أنــة تغــدو عليَّ ورنّــة تروح إذا ما استشعر القـوم فـرقتي
وهل هاجري وجـداً بغيري بـالـغٌ رضاي لصـب طـالـب دار هجـرة
لشتــان مــا بين المقــامين إنما الـ ـمبرز مــن لا همــه غير عشرتي

ألم ترَ أني منتهى قصد مبدعي ولم تبدَعِ الأشياء إلاَّ لخدمتي
وأنَّ لإكرامي وتعظيم حرمتي أشار إلى الأملاك نحوي بسجدة
وصير ما في عالم الكون كله بحكم إرادتي وطوع مشيتي
فإن كنت في وصل دعيت فلا تمل
إلى وصل غيري واغتنم صحبتي
وخذ جانباً من رفقة بك وكلوا ببعدك عن وصلي وإثبات جفوتي
فعند ارتفاع الحجب ما بيننا ترى محاسن وجه الغانيات وبهجتي
ولا عُجِنَتْ إلاَّ بحبك طينتي ولا لَهَجَتْ إلا بذكرك لهجتي
وردت ورود الهيم فيك من الهوى
شريعة حب هيجبت لي غلتي
ولا عجب إن هيجت ليَ غلة فما تلك عندي منك أول محنة
إذا كان بي أمر أرى فيه لي أذى رضاك فما أحلاه في قلب ذلتي
لذلك ما أرضاك مني فعلته ولو غضبت منه كرام عشيرتي
وما بعت فيك النفس إلا لعلّ أن أفوز بوصل منك تربح صفقتي
فإن أنت أمضيت التبايع بيننا
فبعت وإن لم تمض أكسدت سلعتي
وما قدر نفسي لي لديك حقيرة فأجعلها مهراً لأشرف وصلة
ولكن مقل باذل فيك جهده أحق بوصل من أخي كل ثروة
توحشت من أبناء نوعي ولم يكن
لشيء سوى أنسي بقربك وحشتي
تغرَّبت عن أهلي إليك وإنني ليعذبُ لي في طيب أنسك غربتي
فكم خلوة فزت فيها بجلوة خرجت بها عني إليك بفرحة
وطلقت فيها عالم الحس بتة لتعلم أني لا أقول برجعة
وفارقت أوطاني وأهلي وجيرتي لتعلم أني باذل فيك مهجتي

ولولا دخولي في رضاك بكل ما اسـ   ـتطعت لعزّت فيك عني خـرجتي
وكـان بـودّي لـو قبلـت تقـربي   إليـك ولكـن لسـت أهلاً لقربـة
وهـل أنـا إلا نطفـة مـن سلالـة   لطين ومـا مقـدار قيمـة نطفـة
لعمري لقد حاولـت أمـراً مـرامـه   عزيـز ولكـن أنـت أهـل العطية
وليس اعترافي بـاتضـاعـي بمانعـي   سـؤالك أمـراً دونـه قـدرُ قيمتي
وليس على قـدري سـؤالي فـإنني   أرى أن قـدري دون مقـدار ذرة
ولكن على مقـدار إحسـانـك الذي   عممت بـه تخصيـص كـوني بخلقتي
ومـا أنـا ممن يـوهـن الرد عـزمـه   فييـــأس حتى لا يلم بعـــودة
ولا أنـا ممن يخجـل الطـرد وجهـه   فيـأنـف مـن عـود مخافـة طـردة
على كــــل حـــال ليس لي عنـــك مـــذهـــب
فيصرفني عـــن جعـــل بـــابـــك قبلتي
فما شئت فاصنـع وارض عني فـإنني   أرى كل صنع منـك إسبـاغ نعمـة
كفـاني اعترافي بـاقترافيّ تـوبـة   وحسبي رضـاً عني قبـولـك تـوبتي
وهل أنـا إلا دوحـة قـد غـرستهـا   فإن لم يصبهـا وابـل منـك جفـت
إذا حصلت لي كيف ما كان نسبـة   إليـك فلا أخشى ضيـاعـاً لنسبتي
فيا حيرتي كم حيرة فيـك لي غـدت   مخصصـة لي مـا بـه منـك عمـت
وكم نعمة أسبغـت مـن سر حكمـة   أنرت بها مـن نـاطـق كـل ظلمتي
وأحييت مني مـا أمـاتـت جهـالتي   حيـــــاةً محالٌ أن تحال بموتتي
ومـــن حييـــت مـــن مـــوتـــة الجهـــل نفسُـــه
بعلم نجت مـــن قطـــع كـــل منيـــة
وكم مـوجـة مـن بحر علم أثـرتها   لديَّ بـريـح منـك أجـرت سفينتي
فمـرت تشـق الكـون حين مهبهـا   ملحمحـــة حتى أفـــادت معيتي
وأدركـت معنـى آخَـرَ دق فهمـه   أريـد بـوضـع الصـورة الألفيـة
ومـن لم يحط علماً بمعنـى وصـورة   لـه فيصير العين أعمـى البصيرة

فزرع ولكنَ لم يفد حصد حبه ... ومخض ولكن لم يفد مخض زبدة
إذا جهل الإنسان تحقيق أمره ... فكيف بتحقيق الأمور الغريبة
فيا عجباً للمرء يجهل نفسه ... ويطمع في فهم المعاني البعيدة
وما ناهض بالنفس يزداد رتبة ... من العلم تسميها كوان مفوت
وما موقظ من رقدة الجهل عقله
لتحصيله تكميلها مثل ميت
إذا كملت نفس الفتى بصفاته الـ ... ـجميلة من قول وفعل ترقت
وأصبح يدعى عالم العقل عالماً ... لها وتخطت نفسه كل خطة
وبالعلم بالنفس النفيسة يدرك الـ ... ـمحصل فهم العلة الأولية
ومن لم يحط علماً بذاك فإنه ... وإن كان حيّاً حكمه حكم ميت
وما الحيُّ عند العقل من كان غالباً
على نفسه حكم القوى البدنية
ولكنه من شرّفت قدره على ... بني نوعه أوصاف نفس زكية
ففي العالم العلوي ذا ملك وذا ... لدى العالم السفلي شيطان جنة
وما اختلفا بالنوع حتى يظن ما ... به اختلفا فعلاً لخلق الغريزة
وكل أبوه آدمٌ ويخص ذا ... لذا خصّ ذا من سر معنى النبوة
ومن أعجب الأشياء فرعاً أرومة
وما اتحدا بالطبع في الثمرية
بأيِّ لسان أوثر الشكر مثنياً ... عليك بما أوليتني من فضيلة
وأكملت من عقلي ووصفي وصورتي
وفهمي وأحشائي وحولي وقوتي
وصفحك عني إن عصيت تكرماً ... ووعدك عن طاعتي بالمثوبة
وهل ممكن إحصاء ذرّات كل ما
على الأرض من كثبان رمل مهيلة

وإحصاء ما في البحر من كل قطرة ... بحيث يحيط المحصي منها بعدة
وذلك أمر مستحيل وكلما اسـ ... ـتحال فمنفيٌّ لحكم الضرورة
وما كل هذا لو أتيت بضعفه ... من الشكر أدنى شكر أصغر حبة
فكيف بشكري كل عضو وقوة ... جعلت لنفسي عند تأليف بنيتي
وشكر التي قد حجّبت لي وإنها ... لأظهر لي من نور شمس تبدت
بعيدة أطلال الديار قريبة ... وأعجب شيء بعد دار قريبة
بها مثل ما بي من هواها وعندها ... من الود لي ما ليس دون مودتي
وقد أدركتها رقة لي أطمعت ... بنيل المنى لولا مخافة وقفتي
وقلت لها مُنّي عليّ بنظرة ... أنال بها من حسن وجهك منيتي
ألم تعلمي ما حل بي منك من جوًى ... وكابدت من أشجان قلب ولوعة
فإن الجبال الشمّ وهي رواسخ ... لو احتملت بعض الذي بي لدكت
فأحزان قلبي لا تجود بسلوة ... وأجفان عيني لا تسح بدمعة
ولولا حنيني لم تحن مطية ... ولولا نواحي لم تنح ورْق أيكة
ولولا خطابي لم يقع عين عابد ... عليّ لما مني الصبابة أبلت
فلا ماء إلا بعض فيض مدامعي ... ولا نار إلا دون أنفاس زفرتي
فقالت بعيني ما لقيتَ وإنه ... ليؤلم قلبي أن تُشاك بشوكة
وإني على ما فيّ من صَلَف إليها ... لراغبة في الوصل أعظم رغبة
ولكن وشاة السوء فيك كثيرة ... وليست مع الواشين تمكن رؤيتي
وأنت فمغرّى بالحسان وإنني ... لأكره ما بي أن أرى وجه ضرتي
ومن لم يصني صنت وجهي ببرقع ... وصور فيه صورة دون صورتي
ليمتحن الخطاب لي إذ يرونها ... أيلهون عني أم يتمون خطبتي
وما هي إلا عبدة لي جميلة ... تظن وما أفعالها بجميلة
فما كان إلا أن رأى الناس وجهها ... فهاموا بها في فجّ وجه ووجهة
ويعلم ما قد كان بالأمس والذي ... يكون غداً أو كائن بعد برهة

ويخبر بالأمر المغيب مثل ما يخبّر عن ما كان منك بحضرة
ويعلم ما مفهوم معنى معبر لسامعه عنه بوحي النبوة
وما الوحي إلا خلع نفس قوية ملابس إحساس على العقل غطت
وأنى لها نحو المحيط بذاتها على عالم العقل الذي عنه شبت
وإدراك ما يلقى إليها هناك من إشارات رمز للعقول دقيقة
وإفهام أفهام النفوس لطائف الـ ـمعاني التي في ذاتها قد تهيت
وما أطرب الأرواح منا لدى الغنا سوى نغمات أدركتها قديمة
وذلك أن النفس قبل اتصالها بتدبيرها الجسم الذي قد تولت
وعى سمعها من طيب ألحان نغمة ينغمها الأفلاك أعظم لذة
إذا أقبلت أجرامها باصطكاكها يرجعها في قطعها كل ذروة
وشذت لبعد العهد عنها فلم تكن تذكرها إلا بتجديد نغمة
فلما أحست بالسماع بمثلها تذكرت العهد القديم فحنت
وحاولت التجريد عن عالم الفنا إلى العالم الباقي الذي عنه شذت
فجاذبها الجسم الزمام وأقبلت تجاذب فاهتزت لذاك برقصة
ولا شك في أن العقول محيلة الـ ـمسامع والأبصار للحس رنت
فإن لم يكن في عالم العقل ما يرى ويسمع كانت تلك غير مفيدة
وذلك تعطيل وليس بحكمة يعطلها عمّاله قد أعدت
وقد يطرب الدولاب عند حنينه فكيف حنين النغمة الفلكية
وناهيك أن الطفل عند بكائه يغني فيغشاه سكينة سكتة
ويذهل عما كان فيه من الأذى وتبدو لنا منه مخايل طربة
ولولا ادكار النفس منه لدى الغنى عهوداً قديمات لها ما استلذت
وقد تطرب العجماء عند استماعها الـ
ـغناء وتنسى عنده كل غمة
وإلا فما بال المطي إذا ونت عن السير هيجت في الفلاة بحدوة

فتصغي إلى الحادي بأسماعها كما   يكون استماع العاقل المتنصت

وتوسع مد الخطو حتى كأنها   سفائن بحر مقلعات بلجة

ويرتاح بعض الطير عند سماعه   تجاوب أوتار إذا هي خشت

وما ذاك إلا أن أفلاكها على   مراكزها لما استدارت فغنت

فصارت بحكم الطبع تشتاق ما به   يخصصها من دون كل مصوت

فلا تحسب الأشياء مهملة كما   توهم أصحاب العقول الضعيفة

وللحوت بل للدود في العود بل لما   سوى ذاك أفلاك عليها أديرت

وفيها لها آفاق جو فسيحة   عليها نراها نحن غير فسيحة

فما خص نوع لا يتم سواه من   مراكز أفلاك وأوضاع هيئة

وكل له عقل يسدده إلى   مقاصد أفعال وترك شديدة

وما النحل في أوضاعها لبيوتها   مسدسة من حكمة بخلية

وقد يعجز المرء المهندس وضعها   بآلاته الحكمية الهندسية

وجعل لعاب العنكبوت لصيده الـ   ـذباب شباكاً ليس إلا لخبرة

ويفهم بعض الذرّ مقصود بعضه   بقوة إدراك لنفس زكية

وحسبك إلف النوع بالنوع شاهد   بمعرفة في طبعه مستحثة

فإن ازدواج الشكل بالشكل مشعر   بقوة تمييز وصحة فطرة

ولو لم يكن إلا تفاهمها إذا   تناغت بأصوات لها أعجمية

لكان لنا فيه دليل يدلنا   على أن ذا لا عن نفوس بليدة

فمن ظن شيئاً غير هذا فإنه   لتقصيره عن فكرة مستقيمة

وقد شهد الذكر الحكيم بأنها   مسبحة والذكر أعظم حجة

وهل يصدق التسبيح من غير عاقل   ولكن عيون الجهل غير بصيرة

تأمل صلاة الشمس عند وقوفها   لدى الظهر في وسط السماء بخشية

وإثباتها وقت الزوال بـركعة وإتمامها عند الغروب بسجدة
كـذا جملة الأفلاك راكعة بما جرت سجدة لله في كل طرفة
وماذا الذي أعمى عيون قلوبهم ونـورك فيهم مستطير الأشعة
لقد عظمت تلك الرزية موقعاً لـدى كل ذي عقل سليم وجلت
أرى كـل ذي سكـر سيصحـو مـن الهوى
سـواي فصحـوي فيـك علـة سكـرتي
فما اتفقت لي مذ عرفتك خلوة بنفسي إلا همت فيك بجلوة
ولا عـرضـت لي في دُجَى الفكـر هجعـة
فـأغفيـت إلا فـزت فيـك بيقظـة
ولا استغرقتني في المحاسن بهتة فشارت بحسن غير حسنك بهتتي
ولا سنحـت في بـاطـن القلـب خشيـة
فكـانـت لشيء غير هجـرك خشيتي
ولا خضعت نفسي لأمر ترومه فكانت لشيء غير وصلك خضعتي
ولا استقبلتني من جنابك نفحة أسرت حديثاً عنك إلا وسرت
وأصغى إلى تحصيله في مسامع الـ ـمشاعر مني كل منبت شعرة
وأحسسـت في نفسي بلطـف دبيـب مـا
سقـت مـن حيـا الحب لما تمشـت
وهـل شـارب كـأساً مـن الحب جـاهـل
بما أحـدثـت في عقلـه حين دبـت
فقـد حقـق الدعـوى القيـاس وأيـن مـن
كثـافـة جسم الخمـر لطـف المحبـة
إذا غبـت عني كنـت عنـدك حـاضراً
ومـن عجـبٍ أنْ غيبتي فيـك حضرتي
فيـا بـاطنـاً ألقاه في كـل ظـاهـر ويـا أولاً مـا زال آخـر فكـرتي

تشابه إعلاني وسري ومشهدي وغيبي وستري في هواك وشهرتي
تجمعت الأضداد فيّ ولم يكن بمستغرب لي في الهوى كل بدعة
فنوعي في شخصي لأني نتيجة لكل قياس عن ضروب عقيمة
ملأت جهاتي الست منك فأنت لي
محيط وأيضاً أنت مركز نقطتي
فصرت إذا وجهت وجهي مصلياً فرائض أوقاتي فنفسي كعبتي
وصار صيامي لي ونسكي وطاعتي ونحري وتعريفي وحجي وعمرتي
وحولي طوافي واجب وخلاله استلامي لركني من مناسك حجتي
وذكري وتسبيحي وحمدي وقربتي
لنفسي وتقديسي وصفو سريرتي
ولو همّ مني خاطر بالتفاتة لما كان لي إلا إليّ تلفتي
ولو لم أؤد الفرض مني إليّ لم يصح بوجه لي ولم تبرَ ذمتي
وكنت على أني أوحد ظاهراً ففي باطني قد دِنْتُ بالثنوية
كذا من يكن قد صح عقد وداده ولم يتهم يوماً بسقم عقيدة
وينفي اتصال النفس بالعقل واقفاً على حس ما في عالم الحس أبلت
فإن قهرت فيه قوى الجسم ألحقت بعالمها مملوة بالمسرة
وإن قهرت فيه قوى النفس لم تصل
إليه طوال الدهر يوماً بحيلة
وتبقى كما قد جاء تهوى وليتها
هوت ما هوت ثم ارعوت واستقرت
ولكنها تبقى بنيران حسرة الـ ـبعاد تقاسي ضيق أغلال كربة
مذبذبة لا عالم العقل أدركت ولا عالم الأجسام فيه تبقت
فترجع إلى إحدى الحنين حنينها إلى عالم العقل الذي عنه صدت
وهيهات أن يطوى لسير حنينها إليه الذي قد حال من بعد شقة

وأنى لها والحس قد حال بينها ... وبين حماه أن تفوز بنظرة

إذا ذكرته هز هامس طائف ... من الشوق لو هز الجبال لهدت

وما ذاك بالمدني إليه ولا الذي ... إذا لم يكن يدني فربح بوقفة

أسى كلما قيل انقضت منه لوعة ... أعيدت بأخرى مثلها مستحثة

تزول الجبال الشم وهي مقيمة ... على حالة منكوسة مستمرة

وذلك أمر نسأل الله عصمة ... منجية منه ومن كل حيرة

ألم يك فيما نال آدم عبرة ... ومتعظ للعاقل المتثبت

على قربه من ربه واصطفائه ... ومنحته إياه أعظم منحة

وإبعاده من بعد ذاك وصدهُ ... وتجريعه إياه أعظم غصة

ولم يأت ذنباً عامداً غير أنه ... بأول حكم الله طالب رخصة

فأخطأ في التأويل جهلاً فحطه ... إلى الأرض من أعلى الجنان المنيفة

ولم يخف ما لاقى إذا انحط هابطاً ... إلى الأرض من هول الأمور العظيمة

وما زال يدعو الله سرّاً وجهرة ... وحاول منه العفو عنه بتوبة

وكيف بمن يأتي ذنوباً كثيرة ... ويقضي وما وافى بتوبة مخبت

وكم جاهل لم يزدجر بالذي جرى ... على آدم من فعله كل خزية

لقد شمل الخير الوجود بأسره ... فما كان من شر فذاك لندرة

ولم يكن المقصود بالذات إنما ... أتى بطريق الضمن والتبعية

ألم تر أن الغيث خير وإنه ... ليحصل منه وكف بعض الأكنة

وأن لهيب النار للشوب محرق ... ويحصل منه نضج كل معيشة

فقد يتبع الخير الكثير الذي نرى ... لنا فيهما شرّ يسير المضرة

ولو روعي الضر الذي فيهما لنا ... ولم يخلقا لاختل نظم الخليقة

وكان هلاك الحرث والنسل عاجلاً ... وذاك بلا شك خراب البسيطة

ولم يــــك إلا عــــالم الأمــــر وحــــده
ولم يخف مــا في ذاك مــن نقــص خلقــة
وفي الحشرات الساقطات منافع يحيط بها أهل العقول السليمة
ولــو لم تكــن مــا عــاش مــن نــوعنــا امــرؤ
لفضــل بخارات الهيــولــى الرديئــة
فمــن ذلــك الفضــل الرديء تكــونــت
وفي مــدخــل الأوســاخ في الأرض حلــت
وغـودر مـا نلقيـه منـا غـذاؤهـا لصفو الهوى من شـوب كـل أذية
لتنتعش الأرواح منــا بطيبــه ويصفـو لنـا ورد الحيـاة الهنيئـة
وقد ركّب الأجسام منـا وكـل مـا تركـب منحـلّ ولـو بعـد بـرهـة
وألبس منـا كـل جـزء بحيّـز لأركـانـنـا الذاتيـة العنصريـة
ومـا جمعنـا بعـد افتراق بمعجـز وهـل آخـر يخلـو عـن الأوليـة
وإن معاد الشيء بعـد انعـدامـه لأسهـل مـن إنشـاء إنشـاء بـدأة
ومطلــع شمس النفس مــن مشرق الخلا
سيطلعهــا مــن مغــرب العــدمية
فسبحـان مـن يحيي بقـدرتـه الذي يميـت كما أحيـاه أول مـرّة

الفهرس

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
[illegible]